الدكتور فايز ترحيني

الشيخ عبد الله العلايلي

والتجديد في الفكر المعاصر

منشورات عويدات
بيروت . باريس

الدكتور فايز ترحيني

الشيخ عبد الله العلايلي

والتجديد في الفكر المعاصر

منشورات عويدات
بيروت - باريس

الطبعة الأولى ١٩٨٥

الإهداء

﴿ فلا تقل لهما أُفٍّ ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً ﴾

صدق الله العظيم

٢٣ ك الإسراء ١٧

إلى والديَّ أُقدِّم هذا الجهد علَّني أُخفِّف به عقوق بعض بني البشر

فايز

مقدّمة

ساد الإسلام قبل أربعة عشر قرناً ليعطي للحضارة البشرية دفعاً جديداً، ويُحق الحق ويُزهق الباطل. وبعث الله، جلَّ جلاله، الرسول الكريم ليجدد للناس أمور دينهم ودنياهم، فبث رسالته بين الناس وبعث الحياة بعثا جديداً «وكأنَّ الله لا ينسانا، فيجود علينا في كل قرن برجل يجدد لنا أمور حياتنا». وفي هذا القرن جاء الشيخ عبد الله العلايلي ليحرك المياه الراكدة قبل أن تأسن وتعشوشب فيها الهوام، فهو يمثل في شخصيته المتكاملة قيمة فكرية كثر حولها الجدل وتوزعت فيها الآراء والأحكام، ولكن الإجماع منعقد أو يكاد، على أنّه كان واجهة صادقة لحقبة زاخرة بالأحداث من تاريخنا المعاصر. فقد كان الشيخ غزير النتاج مُنوعه: لغة، وأدباً، وفكراً قومياً واجتماعياً وسياسياً، فضلاً عن كونه صاحب سيرٍ تاريخية، وعالماً يَكْتَنه جوهر الدين الإسلامي إكتناها فذا على نحو جديد.

شغل العلايلي في سيرته وآثاره أقلام الكتّاب في لبنان والعالم العربي، ولكنه لم يحظَ بعد بدراسة منهجية متكاملة تتناوله في إطاره الشمولي العام أو في جوانبه المتخصصة. وهذا ما ندبنا أنفسنا لرصده في عملية لا تُخفى مشاقُها على المشتغلين بقضايا الفكر والأدب، ولم تكن مصادرنا لَتَقْتَصِر على المطبوع من مؤلفات الشيخ، والمخطوط الذي لَمَّا يرَ النور بعد. بل تعدتها إلى المنشور في الدوريات والصحف اللبنانية والعربية، فحرصنا على جمع ما تناثر من تلك المقالات على امتداد ما يقارب النصف قرن، وهو جَمْعٌ راعينا في تصنيفه التدرّج التاريخي على أساس الموضوع. كما حاولنا الإحاطة بآراء الكتّاب

والمفكرين في العلايلي وآثاره في محاولة شكّلت جزءاً من مراجع الدراسة.

كانت باكورة النتاج العلائلي لغوية، إذ وضع سنة ١٩٣٨ كتابه المعروف «مقدمة لدرس لغة العرب»، وقد أثار هذا الكتاب، بما طرحه من مفاهيم، ضجة كبرى لدى المشتغلين بقضايا اللغة، فانقسموا حوله بين مُؤَيِّد شديد الحماس، وناقدٍ يصل في الحكم عليه حَدَّ النقمة. أمَّا العلايلي فظل ثابتاً في موقفه، وعلى ضوء المقدمة وضع «المعجم» سنة ١٩٥٤ م، ثم المرجع سنة ١٩٦٣ م، ومن خلال فهمه لعلاقة اللغة بالأدب وضع كتابه «المعري ذلك المجهول» سنة ١٩٤٤ م، معتمداً فيه معجميةً خاصة في فهم الفيلسوف الشاعر. فاللغة والأدب يتصلان اتصالاً وثيقاً بمناحي الفكر المختلفة من قومية واجتماعية وسياسية وغيرها، لذلك تشعَّب نتاجُ العلايلي وَتنوَّع، فكتب في القومية والاجتماع «دستور العرب القومي» سنة ١٩٤١ م لِيُشَرِّعَ فيه دستوراً قومياً للطبقة المتوسطة، وكتب في السياسة سلسلة «إني أتّهم» سنة ١٩٤٠ م ليُكرسَ ثورته على أوضاع المجتمع وتقاليده وعاداته وعلى السياسيين وممارساتهم الشاذة.

ولم يتوقف النشاط العلائلي عند هذا الحد ـ فالفكر وحدة كلية لا تتجزأ ـ بل أسهم في كتابة السيرة والتأريخ، فكتب «أشعة من حياة الحسين» سنة ١٩٣٩ م «وتاريخ الحسين» سنة ١٩٤٠ م، و «مَثَلَهُنَّ الأعلى» سنة ١٩٤٧ م، وأيّام الحسين» سنة ١٩٤٨ م، طالب فيها بإعادة دراسة التاريخ الإسلامي بِرُمَّته، وحاول الكشف عن أوهامٍ وأخطاءَ درج الناس على تردادها فأضحت من المسلّمات، ومن هذا المنطلق كتب العلايلي «أين الخطأ» سنة ١٩٧٨ م، في محاولة فهم حقيقية للإسلام وتعاليمه، هذا فضلاً عن المقالة الأدبية والاجتماعية والسياسية والدينية والمحاضرة والخطبة التي حَبَّرَت الكثير من الدوريات والصحف.

ولا نعدو الحقيقة إذا رَكَّزنا على الجانب التكاملي في الفكر العلائلي. والتكاملية في نتاجه لا تخلو من إيديولوجية قِوامها أنَّ الأدب كلٌّ متداخل، ومن هنا كان من الصعب على الدّارس تصنيف آثار العلايلي تصنيفاً دقيقاً، فيقول: هذا كتابٌ أدبي وذاك سياسي أو تاريخي، فالقارىء لا بدّ واجدٌ في أيِّ كتاب

كتبه الشيخ معظم هذه الاهتمامات الفكرية، وإنْ غَلبت الناحية اللغوية على «مقدمة لدرس لغة العرب» مثلاً، أو غلبت الناحية القومية على «دستور العرب القومي»، أو استبدت الناحية التاريخية بكتاب «تاريخ الحسين»، أو الناحية الدينية بكتاب «أين الخطأ». فالتواصل، رغم ذلك، قائم بينها وإن صُبغت بصبغة متخصصة. والذي نعتقده أنّ تمازجَ الأفكار عند العلايلي يعود لسببين: الأول خارجي، والثاني داخلي ذاتي.

أمّا الأول فمرتبط بالموضوعات التي تناولها الشيخ، وهي موضوعات لا يمكن الفصل بينها فصلاً حاسماً، إذ لا يستطيع الكاتب أو الناقد أن يفصل الاهتمامات القومية مثلاً عن الاهتمامات اللغوية والاجتماعية، وأنْ يُفَرِّق بين الاهتمامات السياسية والحزبية تفريقاً واضحاً لِمَا بينها من ترابط وتداخل وتشابك.

وأمّا الثاني، فنابعٌ من تأثُّرِ منهجية العلايلي إلى حدٍ بعيد بطرائق تحصيله الأولى في الأزهر. إذ أنَّ الشيخ الأزهري كثيراً ما كان يوغل في الاستطراد منتقلاً من موضوع إلى موضوع خلال النّدوة أو المحاضرة الواحدة. وقد تركت تلك المنهجية ـ الاستطرادية بصماتها على مؤلفات العلايلي رغم ما اتّسمت به من الجِدَّة الواضحة في مضامينها. وقد يكون للفكر الماركسي الذي اطَّلع عليه العلايلي ووعاه فيما اطَّلع ووعى، أثرٌ في صقل منهجيته الأزهرية، فباتت الوحدات الفكرية المنفصلة أجزاء في المركب الكلي المتكامل والمتحول في آنٍ معاً.

وعلى أية حال فإن القضايا والاهتمامات التي شغلت العلايلي، لم تكن منفصلة إلى حد الاستقلال التام، فتشكل كل واحدة منها حلقة منقطعة عن سائر الحلقات، كما أنها لم تكن متداخلة فتغدو حياة الواحدة منها وقفاً على الأُخريات تحيا بحياتها وتموت بموتها. لكنها كانت مترابطة ترابط العضو بالعضو، يستمد منه القوة ويمده بالحزم، فتشكل الأعضاء خلقاً واحداً تذوب فيه المزايا المنفردة لتظهر إبداعاً جديداً في عملية الخلق الفني. فمن هذا المنطلق يمكن فهم العلايلي وتستقيم دراسته، فهو لم يكن كاتباً قومياً متخصصاً أو سياسياً محترفاً أو

لغوياً متزمتاً. ومن هذا المنطلق يجب التأكيد على المزايا الفُضلى لذلك الخلق المتناسق المتناغم الموّار بصور النشاطات المتعددة التي عرفها العلايلي في حياته النضالية والفكرية.

أمام هذا الواقع كان لا بُدَّ أنْ تتربع سيرة العلايلي صدر هذه الدراسة، لأنها صورة التفاعل بين الإنسان ومحيطه، وهذا التفاعل هو ميدان الخلق الفكري والفني، ولذا حاولنا ألا تكون دراسة هذه السيرة بطاقة حياة جامدة، بل نواة لديناميكية التفاعل بين الشيخ وواقع عصره الزاخر بأنواع التفاعلات، فكانت السيرة محصلة أو بالحري هي هذا المركب الذي لا ينفصل فيه الفكر عن الذات، وهذا ما جعل للعلايلي طابعه البارز الخاص الذي لا يُخفى على الناقد بله القارىء المتوسط في أيّ من الآثار التي تركها العلايلي.

أما التصنيف الذي اتّبعناه في دراستنا لآثار العلايلي، فقد حاولنا إبعاده عن الاعتباطية والمزاجية الشخصية، فقد كان الرجل، وكذلك كان نتاجه، لغوياً فيَ المقام الأول. لكن اللغة عنده لا تعرف الجمود، وليس لها عمل في ذاتها، بل هي مادة حياة متحركة، ومحصلة اجتماعية، ومن كونها كذلك كانت في جدلية مع الواقع، ومن جدليتها كان الأدب. ومن هنا كان جمعنا بين اللغة والأدب في قسم واحدٍ تحدثنا فيه عن العلايلي والتجديد اللغوي والأدبي. بعد أنْ فصّلنا هذا القسم إلى فصلين: تناولنا في أولهما اللغة نشأة وتطوراً في المنظور العلائلي، كما ضَمنّاه مقترحات الشيخ لتسهيل العربية ونظرة عامة حول نشاطاته المعجمية، وثانيهما خصصناه للعلايلي والأدب بنثره ومدارسه التي نهل منها حتى كوّن لنفسه مدرسة فريدة خاصة به، وبشعره الذي شارك في بعض أغراضه وخصوصاً الغزل، مع ما في ذلك من مواقف تجديدية: لغة ونثراً وشعراً.

ثم أنّ العلايلي كان بعضاً من الثورة في الفكر، وبعضاً من الحريّة في التعبير والممارسة، وبعضاً من النقد لمناحي الحياة المختلفة، تَمثّلت فيه بعض اليقظة الشاملة التي رافقت الحرب العالمية الثانية. ومن هنا كان الرجل مجدداً على غير صعيد: في القومية والاجتماع والسياسة، وهذه جعلناها مادّة القسم

الثالث الذي قسّمناه إلى ثلاثة فصول: تكلمنا في أولها على الفكر القومي عند الشيخ، وفي ثانيها على الاجتماع وسبل الإصلاح الاجتماعي، وفي ثالثها عن العلايلي المفكر السياسي وموقفه من الحكام العرب العسكريين والمدنيين، ثم موقفه من قضية فلسطين، فضلاً عن موقفه من الوطن اللبناني وسياسييه وحزبيّيه. ولم يكتف العلايلي بهذه المناحي التجديدية، بل أصرَّ أنْ يشمل التجديد عنده مناحي الفكر النهضوي عامة. ومن هذا الفهم كانت آراؤه في التأريخ والفقه، وهذه خصصنا لها قسماً مستقلاً، أسميناه التجديد التاريخي والفقهي، بعد أن فصلناه إلى فصلين: أولهما تكلمنا فيه عن التجديد في التاريخ والسيرة التاريخية، ولا سيما أنه تناول بالبحث شخصيات إسلامية كان لها الأثر العظيم في التاريخ العربي والإسلامي. وثانيهما ألمحنا فيه إلى الفهم الفقهي والديني الذي وعاه بأنّه حياة للدنيا وحياة للآخرة، فكان تفسيره للعديد من الآيات يحمل فلسفة أخلاقية واجتماعية. وفكراً تجديدياً متنوراً. ونشير أن إحدى غاياتنا في هذه الدراسة تسليط الأضواء على التجديد في الفكر النهضوي عند العرب، وذلك من خلال تقديم أحد النماذج الهامة المتمثل بنتاج علاّمتنا الشيخ عبد الله العلايلي.

ولأن الشكر «زكاة المروءة» كما يقول أبو حيّان التوحيدي، لا أجد مندوحة من التوجه بالشكر الجزيل لكل من أسهموا في تقديم العون لي إبَّان عملي على نحو من الانحاء. أخص بذلك الشيخ العلايلي نفسه الذي كان مصدراً مهماً من مصادري، بل ربما كان أنفس هذه المصادر على الإطلاق. فقد بذل لي ما لديه من نتاجه مجتمعاً وتفاريق، كما أرشدني إلى مظان بعضها الآخر، فضلاً عما قدَّمه لي من معلومات قيّمة خلال التسجيلات الصوتية التي تكرَّم وأذن لي بإجرائها.

وأتوجه بعظيم الشكر إلى الأساتذة الكرام: الدكتور جبور عبد النور والدكتور أُسامة عانوتي والدكتور حليم اليازجي الذين عضدوني بالتشجيع وأمدّوني بالنصح الصادق والمشورة الحكيمة بنبل الفاضل وسماح العالم، كما أوجه شكري إلى جميع من أسعفني في عملي هذا وسهوت عن ذكره فقد جلّ من لا يسهو.

وبعـد، أرجو أن يكـون جهـدي المتـواضـع هـذا قـد نجـح في الكشف عن كنـوز الفكـر العـلائلي حتى يتسنى للمتخصصين التعمق الكـافي في منــاحي تلك الكنوز، وبذلك أكون قد أضفت لبنة في بناء الفكر العربي .

فايز محمد ترحيني

عبًا ـ النبطية

في ١٥ أيار ١٩٨٢ م

القسم الأول

الرجل والعصر

الفصل الأول

العلايلي في بيروت
(١٩١٤ - ١٩٢٣ م)

كانت نهضة القرن التاسع عشر في لبنان غنية بالرجال المجيدين للعربية، عالجوا فيها مواضيع كثيرة وطوّعوا النثر للعديد من الأغراض، ونظموا الشعر واستوعبوا فرائد العلم وألموا بطرائف الأخبار.

إمّاز بعض هؤلاء الرجال بالأبحاث اللغوية، فكان منهم الشيخ ناصيف اليازجي (١٨٠٠ ـ ١٨٧١ م)، والشيخ يوسف الأسير (١٨١٥ ـ ١٨٨٩ م). وتفوق بعضهم بطول الباع في كتابة السيرة الذاتية، والتحقيق اللغوي ووصف البلدان وأخبارها،مثل أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧ م). واشتهر سواهم بإجادة علوم كثيرة، فخاضوا ميادين الاجتماع والأدب، ووضعوا الموسوعات على قواعد منهجية حديثة،شأن المعلم بطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣ م).

تدرَّج على يد هؤلاء الرواد جيل ناهض أفاد من حركة الترجمة، فعني بنشر المؤلفات القديمة وأصول تحقيقها، كما شرع في تأسيس المدارس وإنشاء الصحف وتأليف الجمعيات ونقل العلوم.

وبرز بعد هؤلاء جيل من الأدباء طرقوا أبواباً جديدة، ونهجوا في البحث والتأليف الأدبي منهجاً جديداً. بدأوا نشاطهم في أواخر القرن التاسع عشر ونضجوا في أوائل القرن العشرين، منهم جبران خليل جبران (١٨٨٣ ـ ١٩٣١ م) وأمين الريحاني (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠ م) وميخائيل نعيمة (١٨٨٩ ـ ٠٠٠٠) ثم تلاهم جيل شيخنا العلايلي. كان جلّ عناية الرعيل الأول من أعلام النهضة منصرفاً إلى إحياء القديم، فامّاز بأبحاثه اللغوية، وانقطع الرعيل الثاني إلى تحصيل علوم

العصر فأضاف إلى فضائل ما ادّخر من القديم شيئاً من معالم الجديد. وجَدَّ الثالث في التخلص من القديم البالي شكلاً وموضوعاً، وسعى إلى نشر أفكار ثقافية وأدبية ولغوية حديثة.

لكن هذه الحركات الثقافية واللغوية والأدبية لم تنطلق من منزع واحد، ولم تجرِ في مجارٍ متوازية، بل كان انطلاقها متداخلاً لا متوالياً متعاقباً. كان النشاط اللغوي في أوجه عندما انطلقت الحركة العلمية الأولى. وكانت الحركة الصحفية في أوج نشاطها عندما برزت حركة النقد، وراحت العبقرية الأدبية تستكشف مجالات جديدة للخلق والإبداع، مع الجيل الثالث.

كان لبنان المقيم والمهاجر مسرحاً لهذه النشاطات الفكرية والأدبية التي سرعان ما أخذت تتركز جميعها في مدينة بيروت وخصوصاً بعد أن وليها عزمي بك، الذي اقتصر اهتمامه على تحسين أمر ولايته وتقدمها العمراني والعلمي[١].

بدأت تلك الإصلاحات ولم يزل العلايلي حَدَثاً، لذلك لم يدرك منها سوى نهايتها التي تبنتها حكومة الانتداب الفرنسي وأكملتها بعد أن أضافت إليها إصلاحات شملت منطقة المعرض في قلب العاصمة، مستوحية في ذلك تنظيم الشوارع الفرنسية الكبرى.

أما الناحية الفكرية والأدبية، في مدينة بيروت، فشهدت منذ أواخر القرن التاسع عشر نشاطاً منقطع النظير وتركزت في أحيائها الكتاتيب والمدارس[٢]، حتى خُيِّل للبعض أنّ بيروت أمست «مدرسة واحدة جامعة لشتات العلوم والآداب، فانتشرت شهرة معاهدها العلمية في البلاد، وتوافد إليها الطلاب من كل حدب وصوب. وكانت هي ترصفهم بتعاليمها السامية وتنفحهم بآدابها الغالية، فيحملونها ويوزعونها في أقاصي البلاد»[٣].

---

(١) راجع: الحكيم (يوسف). بيروت ولبنان في عهد آل عثمان، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ص ٢١ وصفحة ٢٢٢.

(٢) نذكر في الكتاتيب والمدارس التي كانت منتشرة في أحياء بيروت أنذاك: كتاب الشيخ قاسم كتوعة، كتّاب الشيخ نعمان الحنبلي، كتاب الشيخ مصطفى زهرة، مدرسة الشيخ حسن البنا والمدرسة السلطانية، المدرسة العثمانية أو الكلية الإسلامية، ومدرسة الهنود.

(٣) يزبك (جورج)، بيروت في التاريخ، بيروت، لا. م. ١٩٣٢ م، ص ٦٩.

كان المجتمع البيروتي آنذاك مجتمع طبقات، تتزاور أُسرُه العريقة في المناسبات والأعياد الرسمية، إذ كان من مقتضى حياة المجتمع قبل إعلان الدستور العثماني (١٩٠٨م). اشتراك الرؤساء والوجهاء وأهل العلم والأدب في الحفلات التي تقيمها الحكومة في الأعياد الرسمية والحفلات الثقافية[1]. وظلّ هذا العرف معمولاً به بعد إعلان ذلك الدستور الذي شجَّع العديد من الأدباء والمفكرين على العودة إلى وطنهم الأم من مهاجرهم في مصر وأوروبا.

هيأت هذه العوامل منفردة ومجتمعة لنهضة طبقة من علماء بيروت، كان من أشهرهم الشيخ مصطفى الغلاييني (١٨٨٥ ـ ١٩٤٤ م) وكان عضواً في المجمع العلمي العربي في دمشق، والشيخ عبد الرحمن سلام (١٨٦٧ ـ ١٩٤١ م).

وقد أسهمت تلك الكتاتيب والمدارس، كما أسهمت هذه النخبة من علماء بيروت في إضفاء الأجواء العلمية على مجالس البيروتيين. فالارتباط الديني كان على أشدِّه في تلك الحقبة، وكان رجالات المجتمع البيروتي يتوافدون إلى المسجد(الجامع) لتأدية الفرائض الخمس، وليستمعوا بعدها إلى خطب ومواعظ كانت ترسم لأهل الفضل مسلكهم الديني والاجتماعي.

وإلى جانب تلك الندوات الدينية والأدبية والاجتماعية، كانت مجالس الحكواتية ترفد الناشئة بفنون من الأدب الشعبي، وتحيي في أذهانهم تراثاً أدبياً وتاريخياً قديماً لا يخلو من متعة، فعمّق ذلك كله الشعور الفكري واللغوي والأدبي لدى نابهة ذلك الجيل الذي كان منها الشيخ عبد الله العلايلي، فنشأ محبّاً للمعرفة توّاقاً لنهل موارد العلم واللغة والأدب.

أ ـ الأسرة والنشأة

كان من عادة الأسر العريقة ـ في لبنان والبلاد العربية ـ الاحتفاظ بشجرة أسرة تحمل أسماء المواليد من الذكور، لكن هذه العادة اضمحلّت مع الزيادة المضطّردة للسكان والخضوع للانتماءات الوطنية والقومية والإنسانية. وشأن أسرة

---

(١) الحكيم (يوسف). بيروت ولبنان في عهد آل عثمان ص ٦٩.

العلايلي في هذا المجال، شأن غيرها من الأسر، فشجرة أنسابها التي عرف عنها شيخنا الشيء الكثير خلال إقامته في مصر (١٩٢٤ ـ ١٩٤٠م)، ترجع جذورها إلى أصل كريتي ـ يوناني[1]، وفدت إلى مصر لأغراض تجارية في أواخر الحكم الفاطمي (١٩٦٩ ـ ١١٧١ م)، واتّخذت من دمياط والمنصورة والاسكندرية مقراً لها.

أمّا تسمية هذه الأسرة، كما يروي الشيخ عبد الله، فمنسوبة إلى علي بن أبي طالب[2] ولعلها مصحفة من «عليّ لي». لحقت بهم هذه التسمية عن طريق النسبة التركية بإحدى أداتيها «لي وجي». فالأولى تستعمل في النسبة إلى البلدان والمؤسسات والثانية للصناعات. ويعتقد الشيخ أنّ مركب التسمية يعود إلى يوم كان المصريون متأثرين بأساليب الحياة العامة عند الأتراك.

فارتباط العلائليين هذا بعلي بن أبي طالب يستلزم أن يكون جدّ الأسرة الأعلى من أشراف القوم برجوعه إلى الإمام علي. وبالإضافة إلى ذلك يذكر الشيخ عبد الله أنّ جدّته العليا لوالده هي من أشراف حلب لآل السرّاج. أمّا فرع أسرة العلايلي في لبنان، فيبدو أنّه وفد إليه من مصر، في أواسط القرن الحادي

---

(١) حديث مسجل مع الشيخ عبد الله في منزله في بيروت بتاريخ ١٩٨٠/٢/٢٢ م ذكر لي فيه أنه أدرك في مصر الشيخ عبد السلام العلايلي الذي كان نقيباً للأشراف في دمياط ومنه اطّلع الشيخ عبد الله على أنساب العلائليين. لكن المعاجم التي تبحث في الأعيان والأعلام والمؤلفين كالكواكب السائرة بأعيان المابة العاشرة للغزي، وسلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر للمرادى، وحلية البشر للبيطار، ومعجم المطبوعات العربية والمعربة لسركيس، ومعجم المؤلفين لكحالة، والأعلام للزركلي لم تأتِ على ذكرٍ لعلائلي. وتجدر الإشارة أنّ بعض العلائليين البيروتيين يرى أن أسرة العلايلي تعود إلى أصل تركي، وفدت مصر من قرية «علايا» التركية.

(٢) لعل موقف الشيخ العلايلي متأثر إلى حد بعيد بهذا الاعتقاد، فهو يرى في الإمام عليّ «وجه النبي في المرآة.. فهما السيمرغ العنقاء والسيمرغ الثلاثون طيراً، كما في منطق الطير لفريد الدين العطار» مشافهة مع العلايلي في منزله في بيروت ٧٩/١٠/١٠ م.
راجع: عزام (عبد الوهاب). التصوف وفريد الدين العطار، بيروت دار أحياء المكتبة العربية، ١٩٤٥ م، ص ١١٢.

عشر للهجرة (السابع عشر للميلاد)[1]، لأغراض تجارية كما يروي الشيخ العلايلي.

إنصرفت أسرة العلايلي في لبنان إلى النشاطات التجارية، ولا سيما فرع والده الحاج عثمان الذي ملك مع أخوته الأربعة[2] محلات في خان الأربعين. فكان الأب وأخوته يستوردون محاصيل المناطق الزراعية ويبيعونها بالجملة. وخلال الحرب العالمية الأولى نشطت تجارتهم، خصوصاً بعد أن حوّل الحاج عثمان الطابق الأسفل من منزله الكائن في محلة الثكنات فرناً للحي المذكور، وذلك تفادياً للمجاعة التي عصفت بلبنان في تلك الفترة.

وفي سنة ١٨٩٤ م اقترن الحاج عثمان العلايلي للمرة الأولى بفتاة من آل الكبي تدعى نفيسة (١٨٧٤ ـ ١٩٧٢ م)، تعلّمت القراءة وأُصول الخط والأشغال النسوية في المدارس العثمانية، وكانت بارعة في فن التطريز، فاختارتها الدولة العثمانية للتّعليم في مدارسها، وظلّت تزاول هذه المهنة حتى اختارها الحاج

(١) تدل على ذلك الحفريات التي أجرتها بلدية بيروت سنة ١٩٣٧ م لشقّ الطريق، وشملت مقابر المصلّى والمهاجرين والمغاربة التي كانت تمتد من بناء الريفولي في قلب العاصمة حتى ساحل البحر. ففي تلك الحفريات عثر بعض المهندسين في مقبرة المصلى على شاهد حجري يحمل اسم عثمان العلايلي، يرجع تاريخه إلى عام ١٠٧٥/١٦٦٤ م، كما عثروا على شاهد حجري آخر يعود تاريخه إلى عام ١١٤٥ هـ/١٧٣٢ م، كتب عليه: «انتقل إلى رحمة ربه تعالى عبده. . . مصطفى العلايلي ابن أخت عبد الرحمن آغا». وهذان الشاهدان الرخاميان لمّا يزالا محفوظين لدى الشيخ في حديقة منزل قديم يملكه وأخوته مشاركة ويقع في محلة النويري، وهذا المنزل استأجرته وزارة التربية وحوّلته إلى مدرسة المزرعة الثانية للبنات. ولكن يصعب الوصول إليهما لأنهما داخل قبو مقفل يقع وسط الحديقة التي تحولت إلى ملعب.

أما عبد الرحمن آغا الذي ورد اسمه في الشاهد الثاني، فإنه الحاكم العسكري للقاهرة في زمن علي بك الكبير وهذا ما يرجّح الاعتقاد بأنّ أسرة العلايلي وفدت من مصر إلى لبنان. راجع: عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، القاهرة، لجنة البيان العربي، لا تاريخ، ص ٢٠٤ و٢٨٨.

(٢) أخوة الحاج عثمان الأربعة هم: الحاج محمد، الحاج علي، الحاج جمعة، الحاج مصطفى.

عثمان زوجة له، وأنجبت السيدة نفيسة لزوجها عثمان ثمانية أبناء، ستة صبيان وبنتين، أصغرهم الشيخ عبد الله(١).

كان لهذه الوالدة المتعلمة في زمن ندر فيه تعليم النساء أثرٌ كبير في تنشئة أبنائها، إذ غرست فيهم حبَّ المعرفة، فظهر هذا الأثر قوياً في صغيرهم عبد الله الذي كثيراً ما أرجع شغفه العلمي وفضوله إلى أمّه. يقول: «إن كان الفضول العلمي يورّث، فلقد أخذته عن والدتي لأنها أخذت بقسط وافر من العلم، فاختارتها الدولة العثمانية في ذلك الزمن المبكر للتدريس في مدارسها النسائية، فطبعتنا بطابعها»(٢).

لم يكتفِ الحاج عثمان بالسيدة نفيسة الكبي زوجة له، فتزوج على التوالي من فتاتين بيروتيتين، أولاهما تدعى عائشة محجوب والتي سرعان ما طلّقها ليتزوج من عائشة شهاب الدين. لكنها كانت عاقراً، فبقيت في عهدته طوال حياته ثم أكملت حياتها مع أبناء زوجها الذين بادلوها الاحترام والحب إلى أن توفيت سنة ١٩٥٥ م.

كانت أحوال الحاج عثمان العلايلي المادية على مستوى من اليسر، فقد ورث عن والده الحاج عبد الله محلاً تجارياً في خان الأربعين، كما ورث عنه ذلك المنزل القديم في حي الثكنات، الذي انتقل بالوراثة إلى الشيخ عبد الله وأخوته بعد وفاة والدهم سنة ١٩٢٤ م. وأثر الحرب العالمية الأولى بات الحاج عثمان مالكاً لمساحات من الأراضي والعقارات المبنية في قلب العاصمة، فكانت له بنايتان في سوق القطايف هدمتا مع تخطيطات عزمي بك سنة ١٩١٦ م، كما هدمت له بناية ثالثة جنوبي ساحة البرج إثر تنفيذ مخطط شارع بشارة الخوري في العهد الاستقلالي سنة ١٩٤٦ م. كما كان يملك بناية ما زالت قائمة في باب

---

(١) أخوة الشيخ عبد الله وأخواته حسب سنوات ولادتهم هم: محمد ١٧٩٧ م، محمود ١٨٩٩ م، مختار ١٩٠٢، عبد الرحمن ١٩٠٤، ومحمد خير ١٩٠٦، رمزية ويُسر ١٩١٠، أمّا محمد ومحمود فقد انصرفا في كبرهما إلى تجارة الأقمشة فيما اشتغل مختار وعبد الرحمن بتجارة الحبوب، لكن مختار انصرف في كبره إلى العلم الديني، أمّا محمد خير فتوفي وهو حدث.

(٢) نقلاً عن الحر (ليلي) «الدستور تناقش» مجلة الدستور، العدد ٢٠، تاريخ ٧١/٥/١٠ م، ص ٤٧.

إدريس، وأخرى في شارع الغلغول قرب مبنى جريدة الحياة، وكان له منزل في النويري وهو الذي استأجرته وزارة التربية الوطنية سنة ١٩٦٠ م، وحوّلته إلى «مدرسة المزرعة الثانية للبنات».

وإلى جانب هذه العقارات المبنية، مَلِكَ الحاج عثمان رقعة واسعة من الأرض تمتد من دير الناصرة إلى الطبية، ابتنى لنفسه على جزء منها منزلاً انتقل إليه مع أبنائه سنة ١٩٢١ م.

وبعد موت الوالد سجِّلت أملاكه باسم زوجته السيدة نفيسة والدة الشيخ عبد الله، ولكن حال اليسر هذه لم تدم طويلاً، إذ حلّت بالأسرة حالة من الانتكاس اضطرّت الزوجة لرهن معظم تلك الأملاك لفكّ ضائقة أبنائها التجار، لا بل إنّ الشيخ عبد الله نفسه اضطّر سنة ١٩٤٤ م إلى الموافقة على بيع منزلهم القديم حيث ولد لفك بعض الرهونات.

ب ـ ولادة وطفولة وكتّاب

في زقاق صغير مظلم، بين الكبوشية وسوق البازركان قيِّض لعلاّمتنا العلايلي أن يبصر النور. وفي حي شعبي مائج بكتل المارة من طبقات بائسة تفتش عن مؤونة تخفف عنها مجاعة الحرب، ودفء يقيها البرد الزاحف، ولد عبد الله بن عثمان بن عبد الله العلايلي بعد أربع سنوات من انقطاع الحمل عن والدته[1].

ولد العلايلي عشية إعلان الحرب العالمية الأولى، في العشرين من تشرين الثاني سنة ألف وتسعماية وأربع عشرة للميلاد، فتفتح إدراكه على مشاهد أطفال جياع يحيطون به يمنة ويسرة، وتركّزت في لا وعيه صور إذا ما تذكّرها انبعث الألم من أعماق وجدانه، يقول: «إنحفر عميقاً في سرائري منظر فتى

(١) ولد الشيخ عبد الله سنة ١٩١٤ م، بعد أخته يسر التي ولدت سنة ١٩١٠ م، أي بعد انقطاع دام أربع سنوات، وعن هذا الانقطاع يقول الشيخ: «إنّ والدته خافت الطلاق على عادة نساء عصرها، فقصدت بئراً في مار الياس من أحياء بيروت كانت النّسوة تعتقد بروحانيتها بعد اضاءة طائفة من الشموع، وشاءت الصدف أن يعاودها الحمل الذي كانت ثمرته الشيخ عبد الله».

إتفقت له لُقيمة أسرع إليها فمه وللحظته اقتحم على فمه فم آخر، والتزاماً عليها لينفكا وكلّ في فمه شفة الآخر مشفوعة بدمعة(١).

أمدَّت هذه الصور شيخنا بالحنان الدافق والعاطفة الصادقة نحو الضعفاء فنشأ على جانب عظيم من الاشفاق والرحمة ورقة القلب، ولا عجب في ذلك فقد شاهد عالمنا ويلات الجوع التي كانت أشدّ فتكاً من لهيب الحرب. فهنالك جموع الأطفال والبائسين والفقراء الذين تكدّست أشلاؤهم أكواماً لافتقادهم إلى ما يسدّ رمق الحياة. هذا الجوع يصف العلايلي مآسيه بقوله: «بل ليس القتل والقتال شيئاً بالنسبة إلى ما كنت أرى. فإرادة القتل المستعرة المتحدِّية تخفِّف وقع القتال، أمّا حَزَّة الألم الحقيقي فتكمن في المَسْبَغة، في ذلك الجوع الذي لا يفتأ يطعنك»(٢).

تأمّل العلايلي الأجساد الناحلة وهي تعاني سكرات الموت وشاهدها تفتش عن لُقيمة هنا وحبَّة برٍ هناك، كما سمع أنينها المتصاعد الذي، ما زالت زفراته تصل بقرعها الملح إلى أذنيه فلا يستطيع لها دفعاً.

عمقت هذه المرئيات والمشاهد الشعور بالألم لدى الشيخ العلايلي، فاعتبر أنّ الألم خير مولد لرهافة الحس وأفضل موقظ للوجدان، «فالألم العميق يولِّد رهافة الحس العميق»(٣). وهكذا تأصَّل الألم في طبع الشيخ ومعتقده، فطبع كثيراً من آرائه ومعتقداته في الحياة، وما فتىء يؤكد أنّ «الألم موجِّه حقيقي بل أنّ الآلام وحدها هي العامل الإيجابي في الانعتاق»(٤).

استقر في خلد الشيخ وفي أعماقه أنّ الشعور بالألم يعمّق الشعور بالإحساس الإنساني العام، ويوجِّه الإنسان توجيهاً سلوكياً صحيحاً. ويجعل من

---

(١) نقلاً عن عواد (سيمون). «وجهاً لوجه»، جريدة اللواء تاريخ ١٩٧٧/١١/٧ م ص ١١.

(٢) نقلاً عن: حمود (زينب). «الكآبة والجوع...»، مجلة الراية، ٧٩/٢/١ ص ٤٦.

(٣) حمود (زينب). المصدر السابق، ص ٤٦.

(٤) العلايلي (عبد الله). إني أتّهم. الحياة تصور وإرادة، بيروت، مطبعة الانصاف، سنة ١٩٤٠ م، ص ٥٢

القائد الحق إنساناً متفهماً لمعاناة الجائع والمحروم والبائس. فلا غرابة إذا رأى العلايلي: «أنَّ القائد الحقيقي هو من كان ربيب الآلام»[١].

ومهما يكن من أمر فإنّ تلك المشاهد والذكريات طبعت تكوين العلايلي النفسي بطابع سيكولوجي خاص، فباتت الكآبة رفيقته في مراحل حياته كلها، بل كثيراً ما لفّت ثنايا وجوده بحزامها المتين فلا يستطيع منها فكاكاً ولا تخلصاً، فيقول: «كنت أيام الحرب العالمية الأولى أشهد مَقْضلة الجوع والسغب المنْجَل... فلا بِدَعَ أنْ تغشّتني الكآبة في أعماقي لا كسديلٍ أو ستار، بل كقماطٍ يلتفّني من أنحائي»[٢]، فأثّر ذلك كله على تفكيره وسلوكه مع الناس، فنشأ عجول الغضب سريع الرضا، يقول عن نفسه: «إنّي قليل الأناة، أفور للحظة لأهمد للحظة»[٣].

وإلى جانب هذا النقيض من العنف واللين اللذين أحسَّ بهما الصغير في الزقاق والشارع، لمس عنفاً آخر يمارس ضده، وكان هذه المرة متمثلاً في أساليب التعليم والتربية، فكانت المدرسة في نظره استمراراً لحالة العنف العامة، لأن المعلّم في الكتاب أو المدرسة نادراً ما كان يحسن من أساليب التعليم والتربية سوى التفنن بأساليب الضرب وإنزال القصاص، ولو لم ينل شيخنا العناية الفائقة من والدته لانصرف إلى التجارة كمعظم أفراد أسرته.

دخل الصبي كتّاب الشيخ قاسم كتوعة سنة ١٩١٩ م، وهو في الخامسة من عمره، وبعد فترة قصيرة لم تتجاوز الشهرين نقله والده إلى كتّاب الشيخ مصطفى زهرة، ثم نقله في السنة نفسها إلى كتّاب الشيخ نعمان الحنبلي. ويرجع الشيخ كَثْرة تنقله بين هذه الكتاتيب إلى الضرب المبرح الذي كان يمارسه المعلمون كأسلوب وحيد لإجبار الطفل على الحفظ والاستيعاب، أو على السكوت المطلق طيلة ساعات النهار، وهو ما لم تكن للصبي طاقة على احتماله. كما أنّ هذا

---

(١) عواد (سيمون). المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) حمود (زينب). المصدر السابق، ص ٦٧.

(٣) مشافهة مع العلايلي، تمت في منزله ببيروت بتاريخ ١٠/١٠/١٩٧٩ م.

الأسلوب لم يرضِ والده الحاج عثمان فنقله في السنة التالية ١٩٢٠ م إلى مدرسة الحرش التي أسستها جمعية المقاصد الإسلامية سنة ١٩١٧ م، وأدخلت إليها أساليب التربية الحديثة. وفي هذه المدرسة تعلم الشيخ مبادىء العربية والفرنسية والتاريخ والجغرافيا والحساب، لكنَّه ما لبث أن غادرها إلى القاهرة بعد أن شارف على العاشرة من عمره سنة ١٩٢٤ م.

وعلى كل حال فإنَّ الصور والمرئيات والذكريات، داخل المدرسة وخارجها رسّخت الألم والكآبة في أعماق الشيخ، وجعلته قليل الأناة حيال ما يستهجن، يكره العنف ويميل إلى اللين والرحمة والحنان.

الفصل الثاني

العلايلي في القاهرة

(١٩٢٤ ـ ١٩٤٠ م)

أ ـ الحياة الفكرية في مصر وموقف العلايلي من تياراتها المتضاربة

عندما انطلق العلايلي ينشد العلم في مصر سنة ١٩٢٤ م، كانت الحركة الفكرية هناك قد تركّزت في تيارات ثلاثة: النزعة الإسلامية، النزعة المصرية ـ الفرعونية، والرابطة العربية. وكانت كل واحدة منها تحاول تثبيت أقدامها، متّخذة الأدب سبيلاً لتحقيق مقاصدها، وممتطية الصحافة للذود عن أهدافها ومبادئها، خصوصاً أنّها كانت متداخلة متشابكة ينمو بعضها على حساب بعض.

كانت هذه التيارات تتفاعل في المجتمع المصري قبل أن تحلَّ رِكاب شيخنا في أرض الكنانة وينخرط في عداد طلاب الأزهر. ولكنها بلغت إبَّان إقامته هناك حداً من الصراع أيقظ ذهن العلايلي على الحياة الفكرية، وجعلته مشاركاً في قضاياها رغم حداثة سنه. فكان لها الفضل في تفتحه المبكر على شؤون السياسة والفكر.

كانت النزعة الإسلامية من أقوى النزعات السياسية والاجتماعية في مصر آنذاك، فارتبطت بالمسألة الشرقية وتلونت بلون ديني كاد أن يكون امتداداً للنزاع الصليبي العربي في العصور الوسطى. لذلك لم يجد المصريون غضاضة في الاعتراف بسلطة الخليفة التركي، وحين ثار عرابي (١٨٣١ ـ ١٩١١ م) سنة ١٨٨١ م على فساد أساليب الحكم في مصر «لم يخطر بباله أن يخلع طاعة الخليفة، أو يخرج عليه بل شرع يستمد منه السلطة في كل ما يفعل»[1]. وكذلك وجد

(١) حسين (محمد محمد). الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، دار الإرشاد سنة ١٩٧٠ م، ج١، ص ١٩

مصطفى كامل (١٨٧٤ ـ ١٩٠٨ م) أن المسألة الشرقية هي مسألة النزاع المستمر بين الغرب المستعمِر بطابعه النصراني، والشرق المستغَل بطابعه الإسلامي، ورأى أنّ واجب المسلمين «أن يلتفوا حول راية الخلافة الإسلامية، وأن يعززوها بالأموال والأرواح، ففي حفظها حفظ كرامتهم وشرفهم، وفي بقاء مجدها رفعتهم ورفعة العقيدة الإسلامية»[١]. وكان للصحافة دور بارز في تنشيط هذاالاتجاه. ووجدت النزعة الإسلامية في أحضانها من نذر لها حياته كما فعل محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥ م) الذي أسّس مجلة المنار سنة ١٩٢٣ م. وغايتها الدفاع عن النزعة الإسلامية والذود عن حياضها، لأن غاية المنار كما رسمها صاحبها هي: «إيقاظ الشرق وتجديد الإسلام»[٢].

وهذه النزعة برزت أكثر وضوحاً في الشعر، فشعراء تلك الفترة كانوا يجدون أنّ الخليفة هو الجامع لشمل المسلمين، وأنّ حروبه إنّما كانت للدفاع عن الإسلام[٣]، فكانت أصواتهم ترتفع في كل نازلة تلم بموطن الخلافة لتحثّ المسلمين على التعاون والاتحاد في مواجهة العدو المشترك[٤].

وخلال الحرب العالمية الأولى، فصل الغرب مصر عن تركيا، فوقف الشعراء المصريون من هذا الحدث موقف المعارض، ونظموا شعراً عبّروا فيه عن سخطهم وتبرّمهم، لكنهم أخفوه إلى ما بعد الحرب كما فعل حافظ ابراهيم (١٨٧١

---

(١) حسين (محمد محمد). «الاتجاهات الوطنية..» ج ١. ص ٥.

(٢) مجلة المنار، م ٢٤، ج ١، تاريخ ك ٢، سنة ١٩٢٣ م، ص ١.

(٣) هذا ما عناه أحمد شوقي (١٨٦٨ ـ ١٩٣٢ م) في قصيدته بعنوان «ضيف أمير المؤمنين»، حيث قال في الشوقيات ج ١، ص ٢٩٦:

إيه «عبد الحميد» جَلَّ زمان ... أنت فيه، خليفة وإمام
«عُمَرٌ» أنت بَيْدَ أنك ظِلّ ... للبرايا وعِصمةٌ وسلام

(٤) شوقي (أحمد). الشوقيات ج ١، ص ٣٠ وص ٣٠٣ الذي يقول بمناسبة انتصار الترك في حروبهم مع اليونانيين سنة ١٨٨٧ م:

بسيفك يعلو الحقُ والحقُّ أغلبُ ... ويُنْصر دينُ الله أيَانَ تَضْرِبُ

أو يقول في الشوقيات ج ١، ص ٣٠٣ بعنوان «الهلال الأحمر»:

يا قوم عُثمان والدنيا مُداولة ... تعاونوا بينكُم ياقومَ عثُمان
كونوا الجدار الذي يقوى الجدار به ... فالله قد جعلَ الإسلام بنيانا

١٩٣٢ م) في قصيدته العمرية [١].

وبعد أن احتلت جيوش الحلفاء الأستانة مركز الخلافة الإسلامية، سَرَت رعشة الحزن إلى قلوب الشعراء، لكنهم مضوا يهللون ويكبرون إذا ما انتصر الأتراك في معركة، ويقرنون انتصاراتهم بالانتصارات الإسلامية أيام النبي والراشدين [٢]. وفي سنة ١٩٢٣ م فوجىء العالم الإسلامي، والشعراء خصوصاً بحلفائهم الأتراك يلغون الخلافة [٣]، بقيادة مصطفى كمال باشا (١٨٨٠ - ١٩٣٢ م)، هنا وقف الشعراء يعلنون موتها وهي لمَّا تزل ترفل في ثوب الزَّفاف، ويؤكدون أنّ تعلقهم بها هو الذي فرض عليهم تأييد الكماليين [٤]. ويمكن القول، أنّ دعوات الصحفيين والشعراء أثارت الحميّة في النفوس، فقويت نتيجة لها النزعة الإسلامية في صفوف الخاصة والعامة من الناس، فالتفوا حولها باتجاهاتهم المختلفة وميولهم، يجمعهم رابط الخضوع للنزعة الإسلامية.

وكان بين المنادين بالنزعة الإسلامية الترك المستعربون [٥]، ونفرٌ من الزعماء

---

(١) إبراهيم (حافظ). ديوان حافظ، بيروت دار العودة، ج ١، ص ٧٧. ومطلعها:

حسبُ القوافي وحسبي حين أُلْقيها ... أني الى ساحة «الفاروقِ» أهديها

(٢) شوقي (أحمد) الشوقيات، ج ١، ص ٤٨. حيث يخاطب الكماليين قائلاً:

الله أكبر كم في الفتح من عَجَبِ ... يا خالدَ التُرك جَدِّد خالدَ العرب
حَذوْت حرب الصلاحيين في زمن ... فيه القتالُ بلا شَرعٍ ولا أدب
يومٌ كبدرٍ، فخيلُ الحقِّ راقصةٌ ... على الصعيد، وخيلُ الله في السُّحُب

(٣) أثار الغاء الخلافة ضجة كبيرة في مصر، ووضعت كتب ومقالات كثيرة منها من انتصر لمصطفى كمال: كالإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق، وصدر سنة ١٩٢٥ م. ومنها من عارضه: كالخلافة والإمامة العظمى لمحمد رشيد رضا وصدر سنة ١٩٢٣ م والنكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة لمصطفى صبري وصدر سنة ١٩٢٤.

(٤) شوقي (أحمد). الشوقيات، ج ١، ص ١٠٦ حيث يقول:

عادت أغاني العُرسَ رَجعَ نَواحٍ ... ونُعيت بين مَعالم الأفراح
كفَنت في ليل الزَّفاف بثوبه ... ودُفِنت عند تَبلّجِ الاصَباح

إلى أن يقول:

عَهدُ الخَلافة فيَّ أولُ ذَائدٍ ... عن حوضها بيراعه نَضَّاح
حُبُّ لذاتِ الله كان، ولم يَزل ... وهوى لذات الحقِ والاصلاح

(٥) كأحمد شوقي وهو تركي الأصل، ويبرز ذلك واضحاً في الشوقيات، ج ١، ص ٣٠.

المصريين الذين نافحوا الاستعمار إلى جانب الأتراك تحت لواء النزعة الإسلامية، معتقدين أنّ التخلص من الأتراك بعد ذلك أمر سهل ميسور، ويأتي في طليعة هؤلاء مصطفى كامل الذي رأى بأنَّ «السياسة القومية لمصر (تقتضي) أنْ تكون حسنة العلائق مع تركيا ما دام الانكليز يحتلون وطننا العزيز»[1].

كما كان بين المنادين بهذا الشعار بعض علماء الدين المتحمسين لكل ما يمس دينهم، لأنهم لم يجدوا بين الأقطار الإسلامية من يستطيع أن ينهض بعبء الذود عن المسلمين والإسلام إلا تركيًا. يأتي في طليعة هؤلاء محمد عبده (١٨٥٠ ـ ١٩٠٥ م) الذي كان يرى في الدفاع عن تركيا عقيدة مقدسة لأن «المحافظة على الدولة العليّة العثمانية ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله والرسول، فإنها وحدها الحافظة لسلطان الدين الكافلة لبقاء حوزته»[2].

ومن المؤيدين لتركيا بعد كل أولئك وهؤلاء عامة الناس، الذين لا يعرفون إلا النّزعة الدينية، ولا يعرفون راعياً لهم إلا الخليفة إمام المسلمين وكان يمثل هؤلاء جميعهم الحزب الوطني[3]، حيث مزج أساطينه بين الدين والوطنية، فباتا شيئاً واحداً، وكثيراً ما ردد زعيم الحزب مصطفى كامل بأنّ «الدين والوطنية توأمان متلازمان. . . ولو نزعتم العقيدة من فؤادي لنزعتم معها محبة الأوطان»[4].

كان مصطفى كامل «يُؤمن بمصريته، لكنّه كان يُؤمن في الوقت نفسه بالنزعة الإسلامية، وقد كان هذا اللون هو الخاصة المميزة للحزب الوطني منذ نشأته. لكن الحرب جعلت أساليب الأحزاب السياسية كلها ملتوية، ولم تشذ عن هذه الظاهرة

---

(١) الرافعي (عبد الرحمن). مصطفى كامل، مطبعة لجنة التأليف، ١٩٤٥ص ٨٣، ومن هؤلاء أيضاً الشاعر محمد عبد المطلب (١٨٧١ ـ ١٩٣١ م) ويبرز ذلك واضحاً في ديوانه، مطبعة الاعتماد، مصر، لا تاريخ، ص ٢٥٣.

(٢) نقلاً عن رضا (محمد رشيد). تاريخ الأستاذ الإمام، مصر، مطبعة المنار ١٩٣١ م، ص ٩٠٩.

(٣) الحزب الوطني: أسّسه مصطفى كامل سنة ١٩٠٧ م، ورئسه حتى وفاته فخلفه محمد فريد (١٨٦٨ - ١٩١٩ م)، ثم محمد حافظ رمضان (. . . ـ ١٩٥٥ م) وهذا الأخير انتخب رئيساً له سنة ١٩٢٣ م، وهو أحد الوزراء والقانونيين والكتاب والخطباء، تزعم المعارضة النيابية في المجلس النيابي المصري. من مؤلفاته أبو الهول قال لي، أحاديث ومذكرات في القضية المصرية.

(٤) كامل (مصطفى). المسألة الشرقية، ص ٢٢.

سياسة الحزب الوطني. فأضحى هدف السياسة عموماً التنازع على السلطة، وقد صوَّر شوقي هذا الواقع الأليم في قصيدته شهيد الحق التي قالها في الذكرى السابعة عشر لوفاة مصطفى كامل»[1].

وعلى كل حال فإنّ النزعة الإسلامية التي شغلت بال المصريين قبل الحرب العالمية الأولى، بهت لونها بعد الحرب ولكنها ظلّت تمثل منهلاً حضارياً للعديد من المفكرين وتدعوهم للتعلق بالتراث الإسلامي واستلهام العظات الأخلاقية منه، وكان العلايلي الطالب في الأزهر واحداً من هؤلاء الذين تأثروا بجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧ م) الذي يجد فيه الشيخ «إعصار القرن التاسع عشر الذي وضع الجذور وغرس النوى للنهضة المصرية والإسلامية»[2]. هذه الجذور وتلك النوى أنبتت أبطالاً خدموا الشعب المصري أمثال مصطفى كامل الذي يرى فيه العلايلي «الزعيم الصادق الحقيقي، بل الزعيم الحق الذي عرفه الشرق، والكل عيال عليه رغم قصر عمره الذي كان أشبه بالبارقة[3].

تأثّر العلايلي بمصطفى كامل تأثراً كبيراً، وهو في نظره زعيم الشرق كله ورائد النهضة الإسلامية، لذلك آمن شيخنا كما آمن مصطفى كامل، بأن التّدين والوطنية توأمان متلازمان، والعمل الجاد لإصلاح الدين جزء لا ينفصل مطلقاً عن العمل الجاد لترسيخ الوطنية الحقة في نفوس أبناء هذا الشعب، فكلاهما متداخل متشابك أو متلازم لا ينفصل وجوده عن وجود الآخر.

وعلى العموم، يبدو أنّ شيخنا كان من أنصار الحزب الوطني باتجاهه الإسلامي المنفتح على الحضارة الغربية بشكل يتلاءم مع واقعنا ومجتمعنا. فتطلعت

(١) كانت هذه الذكرى في ١٠/٢/١٩٢٥ م، وبهذه المناسبة قال شوقي:

إلامَ الخُلْفُ بينكمو؟ إلا ما؟ ... وهذي الضَّجةُ الكُبْرى عَلاما
شَبَبْتُم بينكُم في القُطْرِ ناراً ... على مُحْتله كانت سَلاما

إلى أن يقول:

إذا انْفَجَرَتْ علينا الخَيلُ منه ... رَكِبْنا الصمتَ أوْ قُدْنا الكلاما

منه: أي قصر الدوبارة قصر المندوب السامي البريطاني، راجع الشوقيات ج ١، ص ٢٧٤.

(٢) مشافهة مسجلة مع العلايلي بتاريخ ١٠/١٠/٧٩ م، تمت في منزله في بيروت.

(٣) المشافهة نفسها والتاريخ نفسه.

عيناه إلى مؤسسي الحزب أمثال مصطفى كامل، ومحمد حافظ رمضان، وهذا الأخير ترك في الشيخ العلايلي بعضاً من سيرته وإن بخطوطها العريضة، فكلاهما كان خطيباً مفوّهاً يسحر الجماهير بقوة بيانه، وكلاهما درس الحقوق في الجامعات المصرية ليسهل عليه التحرك السياسي وتلين له قيادة الأمة، وكلاهما شارك في تأسيس الأحزاب وقيادتها كل في وطنه، وهذا ما سنفّصله عن الشيخ العلايلي بعد حين.

وإلى جانب ذلك الصوت القوي الغلاب، الذي كان ينادي بوحدة الشعوب الإسلامية في صلة لا مركزية بالخلافة، ويستنهض الهمم باسم الدين ويرى أنّ النهضة المصرية لا تتم إلا عن طريق الدين، كانت هناك دعوة تتشبث بالوطنية الأقليمية، وتنادي بالاستقلال عن الدولة العثمانية والأقطار الإسلامية.

كانت أهداف هذه النزعة حثّ الناس على المطالبة بحقوقهم ودعوتهم إلى الجهاد في سبيل الذود عن كرامتهم وحريتهم، والدّعوة إلى تهديم صروح الظلم والاستبداد. ومع الوقت مثّلت تياراً قام ينادي بتغليب المصالح المصرية الإقليمية على كل ما عداها، متخذاً سبيله تذكير المصريين بأمجادهم القديمة التي طواها الزمن الغابر. لكن أصحاب هذا التيار المتنامي باضطراد إنقسموا إلى فريقين: فريق مثلته مجلة المقتطف وصحيفة المقطم اللتان كانتا تعبران عن آراء الحزب الوطني الحر(١) الذي فهم الوطنية بأنّها المصالح القطرية فقط. وفريق مثلته صحيفة الجريدة لسان حال حزب الأمة(٢) الذي رأى أعضاؤه أنّ مصالح مصر تقتضي مسايرة الاحتلال الانكليزي صاحب الأمر والنهي في حكم مصر.

إتفقت أحزاب هذين الفريقين على مهادنة الاستعمار مؤقتاً، والاقتصار على

(١) الحزب الوطني الحر، من مؤسسيه فارس نمر (١٨٥٦ - ١٩٥١ م) ويعقوب صروف (١٨٥٢ - ١٩٢٧ م) وشاهين مكاريوس (١٨٥٣ - ١٩١٠ م) وهم الذين كانوا قد أسسوا مجلة المقتطف في بيروت سنة ١٨٧٦ م ثم انتقلوا بها إلى مصر سنة ١٨٨٥ كما أسسوا صحيفة المقطم في القاهرة بتاريخ ١٤ شباط سنة ١٨٨٩ م. ومن مؤسسي الحزب الوطني الحر أيضاً محمد فريد ومصطفى عمار.

(٢) حزب الأمة: تأسس هذا الحزب سنة ١٩٠٧ م برئاسة محمود سليمان باشا، ومن أعضائه البارزين عبد العزيز فهمي (١٨٧٠ - ١٩٥٢ م) ومحمد محمود سليمان باشا وعلي شعراوي وأحمد لطفي السيد (١٨٧٠ - ١٩٦٣ م) الذي أشرف على تحرير صحيفة الجريدة منذ تأسيسها في ٩ آذار سنة ١٩٠٧ م، كما أصبح رئيساً لمجمع اللغة العربية في القاهرة فيما بعد.

المطالبة بالإصلاح الاجتماعي كخطوة لا بدّ منها للاستقلال السياسي، كما اتفقت على محاربة النزعة الإسلامية والدعوة إلى الانفصال عن تركيا وإنشاء دولة مصرية إقليمية موالية للانكليز. انتشرت هذه الأفكار بين أوساط كبار الملاك والباشوات، ووجدت لها مناخاً ملائماً بين الأقباط المصريين، خصوصاً بعد تولى بطرس غالي (١٨٤٦ ـ ١٩١٠ م) شؤون الوزارة في مصر، ووقف مواقف سياسية مشبوهة مما دفع النزعة المصرية ـ الفرعونية خطوات إلى الأمام[1].

وبعد الحرب نَحَت السياسة في مصر منحى جديداً، فبدلاً من أنْ تسعى إلى تقريب وجهات النظر بين القصر والشعب عمدت إلى إفسادها. وكان حزب الوفد[2] الذي يعتبر امتداداً لحزب الأمة، خير ممثل لهذا التيار الجديد وعلى رأسه سعد زغلول (١٨٥٧ ـ ١٩٢٧ م). وكان الشعر أيضاً خير معبر عن هذا التيار، ولم يعد مستغرباً أن نجد شعراء نظموا الشعر في السابق لنشر أفكار النزعة الإسلامية، يمتطون هذا التيار الجديد لأن الوطنية أضحت ضرباً من عبادة مصر، وينبرون لاستخراج البطولة من تاريخ مصر الفرعوني القديم، كما فعل أحمد شوقي في قصيدة بعنوان «كبار الحوادث في وادي النيل» أو في قصيدة أخرى بعنوان «أيها النيل»[3] حيث افتخر بالفراعنة وبمجدهم التليد.

لكن النزعة المصرية ـ الفرعونية ما لبثت أن غدت دعوة انفصالية، لا تعترف بالنّزعات والروابط الأخرى، وكثرت حول مواقفها المحاضرات والمقالات الصحفية التي لا تخفي كراهيتها للعرب، بل تعتبرهم دخلاء كاليونانيين والرومان والأحباش

---

(١) كامل (مصطفى). المسألة الشرقية، ص ١٦٨.

مصطفى (شاكر). «الحلم الذي مات في مدين»، مجلة العربي، العدد ٢٥٧، تاريخ نيسان ١٩٨٠ م، ص ٣٥.

(٢) حزب الوفد: انبثقت تسمية «الوفد» من الوفد المصري الذي كان ينوي الذهاب للاشتراك في مؤتمر الصلح الدولي الذي انعقد في أول آذار من سنة ١٩١٩ م. وكان قوامه: علي شعراوي، عبد العزيز فهمي وسعد زغلول. لكن الخديوي منع أعضاء الوفد من السفر والاشتراك في المؤتمر. هنا انقلب الوفد إلى حزب وضم إلى عضويته معظم أعضاء حزب الأمة ومنهم: محمود سليمان باشا وابنه محمد محمود سليمان، وأحمد لطفي السيد.

(٣) شوقي (أحمد). الشوقيات ج ١، ص ١، وج ٢، ص ٨٩.

والفرس والأتراك سواء بسواء[١]. كما رسم أصحاب هـذه النزعـة رأس أبي الهول على طوابع البريد وعلى أوراق النقد، واتخذوه شعاراً لتمثال النهضة المصرية.

أمّا شيخنا العلايلي فقد إزورّ من أصحاب هذه النزعة، وارتاب في تصرفاتهم وسياساتهم وخصوصاً سياسة سعد زغلول الذي هادن الانكليز، ووقف مواقف ملتوية عندما كان في الحاقانية (العدلية). كما أنّه وجد في تمثال «نهضة مصر» دعوة زائفة تبغي التأقلم والتشرذم وترتد بالبلاد قروناً عديدة، بدل أن تسعى لاستقلالها ولصالحها العام[٢].

وكان الشعور القومي قد أخذ يدبّ في نفـوس العرب منـذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يوم بدأ الأتراك يفاخـرون بطورانيتهم. لكن العـرب لم يحسنوا التمييز بين النزعتين العربية والإسلامية في ذلك الحين، فمعظم دعاة القومية كانـوا من زعماء النزعة الإسلامية أو من زعماء الحركة العربية الذين سعوا لنقـل الخلافـة الإسـلامية من التـرك إلى العرب. لكن الفهم القـومي للرابطة العـربيـة أخـذ يتبلور تدريجياً بعد أن أصبحت مصر ـ إلى جـانب باريس ـ مـركزاً لنشـاط زعماء الحـركة العربية، حيث تمّت فيها المقابلات والمحادثات التي مهّدت لاتفاق الشريف حسين (١٨٥٤ ـ ١٩٣١ م) مع الانكليز قبل إعلان الثـورة على الأتراك. كمـا أنّ مصر هي التي احتضنت اللاجئين العرب بعـد أن غدر بهم الانكليـز وحلفاؤهم في المشـرق العربي.

ومنذ ذلك الحين حلم الكتّـاب العرب بـأمبراطـورية عـربية واسعـة الأرجاء وكثُرت المقالات في الصحف والمجلات التي تتناول هذا الموضوع. فمجلة الهلال مثلاً نشرت مقالاً تحت عنوان «الأمبراطورية العربية، آن لها أنْ تتحقق» أكّد فيه كاتبه أنَّ بعث العرب من جديد يستلزم الإيمان بوجودها وجوداً أزلياً ثابتاً، فهي ليست حلماً بل حقيقة تاريخية ثابتة[٣].

---

(١) سميكة (مرقص باشا) مجلة المقتطف عدد آذار سنة ١٩٢٦ م، ص ٢٨١. هيكل (محمد حسنين). صحيفة السياسة الأسبوعية تاريخ ٢٧ ت ٢، سنة ١٩٢٦ م، ص ٣.

(٢) مشافهة مع العلايلي بتاريخ ٢٥/٧/٧٩ م.

(٣) راجع مجلة الهلال عدد شباط ١٩٣٤ م، ج ٤، ص ٣٨٥.

وفي أواخر القرن التاسع عشر، اشتدّ أوار الشعور القومي عند العرب وبدأوا يفتشون عن هوية قومية يعيشون في ظلها أقوياء، يستطيعون مقاومة السياسات الاستعمارية التي تهدف إلى فرض سيطرتها السياسية والاقتصادية على البلاد المستعمرة. ومال شيخنا العلايلي إلى هذه الأفكار لأنها كانت في البداية استمراراً وتطوراً للنزعة الإسلامية، فحلم مع من حلم بأمبراطورية عربية واسعة الأرجاء، بل مضى يضع اللمسات الأخيرة على هذا الحلم فشرّع دستوراً قومياً للعرب صدر عن مطبعة العرفان سنة ١٩٤١ م بعنوان «دستور العرب القومي».

ب ـ العلايلي الطالب والمفكر الناشيء

بعد الحرب العالمية الأولى، برزت في العالم العربي والإسلامي دعوات لعقد مؤتمر يتدارس فيه المسلمون أمورهم الدينية، خصوصاً أنهم وجدوا أنفسهم للمرة الأولى بلا خلافة،فأخذت العواصم العربية والمراكز الدينية فيها تسعى كل منها لتصبح مركزاً للمؤتمرين، وبالتالي مقراً للخلافة الإسلامية إذا اتفق المسلمون على إحيائها. لكن هذا المؤتمر انعقد آخر الأمر سنة ١٩٢٦ م في القاهرة، وقرّر فيه المؤتمرون «أنّ الخلافة الشرعية المستجمعة لشروطها المقررة في كتب الشريعة، والتي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين... لا يمكن تحقيقها بالنسبة للحالة التي عليها المسلمون الآن»(١).

هنا طالب المصريون بإصلاح الأزهر كونه مركزاً دينياً هاماً في العالم العربي والإسلامي، لكنّ سعد زغلول رئيس الوزارة المصرية أنذاك قابل دعواتهم بالتمييع والاستخفاف، فاضرب الأزهريون وطالبوا بسقوط «سعد» الذي سقطت وزارته فعلاً بعد أيام عدّة، وكانت هذه الاستقالة أول نصر يحرزه إصلاحيو الأزهر(٢).

ومنذ ذلك الحين كثرت القرارات الوزارية والمقالات الصحفية التي تناولت

---

(١) حسين (محمد محمد). الاتجاهات الوطنية. «ج ٢، ص ٥٤».

(٢) راجع مجلة: نور الإسلام المجلد الأول سنة ١٩٣١ م، ج ١٠، ص ٧٢٥. وأحمد شفيق، الحولية الثانية، سنة ١٩٢٥ م، ص ٤٥٢.

شؤون الأزهر، فكان منها ما يرضيه ومنها ما يسخطه[1]، كما كثرت الدراسات الإصلاحية حوله، وإن كان أكثرها أهمية تلك التي تقدم بها الشيخ المراغي سنة ١٩٢٨ م، وقابلها القصر بالرفض، مما اضطر صاحبها إلى الاستقالة من مشيخة الأزهر. ولكن بعد حين ارتفعت الأصوات مطالبة بعودة المراغي إلى مشيخة الأزهر من جديد، فعاد سنة ١٩٣٥ م ليضع برامجه الإصلاحية موضع التنفيذ[2].

وعلى كل حال فإنّ الأزهر أسهم بلا شك، بفضل إدراك أساتذته ومشايخه، في حماية العلوم العربية والإسلامية من العابثين، خصوصاً بعدما أدركوا مكانة مركزه الديني الرفيع الذي استمدّه من نضاله الطويل، وهذا ما نلمسه من رد الظواهري (١٨٧٨ - ١٩٤٤ م) شيخ الأزهر على من يسعون لإنشاء جامعة إسلامية مركزها الجامع الأقصى إذ يقول: «يجب أن لا ينسى القائمون بأمثال هذه المشروعات، أن للجامعة الأزهرية مقاماً رفيعاً في العالم الإسلامي استمدّته من تاريخها ومن جليل أعمالها»[3].

وبعد، فإن الأزهر أسهم في تخريج دفعات من الطلاب قادت الحياة السياسية والوطنية والدينية، وقدّمت الخير العميم للمجتمع العربي والإسلامي والعالمي في مجالات الحياة المختلفة، ولا شك أنّ عالِمنا الشيخ العلايلي كان واحداً من هؤلاء الخريجين.

وسط هذه الأطر السياسية والاجتماعية والتربوية، والنزعات التي حفل بها المجتمع المصري، وفيما كان الأزهر يَرْقب عن كثب الاندفاع نحو الجديد، ويمعن النظر في المستجدات والمتغيرات على الساحة المصرية، إرتحل عبد الله العلايلي إلى الأزهر في مطلع سنة ١٩٢٤ م، بصحبة أخيه الشيخ مختار العلايلي الذي كان سبقه إليه بسنوات عدّة.

(١) شفيق (أحمد) الحولية الثالثة، مطبعة شفيق بمصر، ١٩٢٦ م، ص ٤٧٩.
- صحيفة السياسة (المصرية)، عدد ٢٩، تاريخ تشرين الثاني، سنة ١٩٢٧ م.
- صحيفة البلاغ (المصرية)، عدد ٣٠، تاريخ تشرين الثاني سنة ١٩٢٧ م.

(٢) «أنور الجندي، الإمام المراغي، سلسلة اقرأ، دار المعارف للطباعة والنشر بمصر، تاريخ آب ١٩٥٢ م، ص ٦٣.

(٣) المقطم، تاريخ ١٦ أيلول ١٩٣٠ م.

وبعد ذهاب الشيخ الصغير إلى الأزهر بأربعة أشهر، توفيّ الوالد الحاج عثمان[1]، وإن كانت الوفاة قد ألهبت كيان الصبي ألماً وحسرة، فإنها ألهبت في الوقت ذاته شغفه للعلم وأوقدت حبَّه للمعرفة، فواصل دراسته الأزهرية بنهم وكانت الدراسة في الأزهر إذْ ذاك عبارة عن دراسة مستفيضة للعلوم التقليدية المختلفة.

حصَّل العلايلي خلال إقامته في مصر علماً وفيراً على أيدي علماء أفاضل أمثال الجيزاوي (١٨٤٧ - ١٩٢٧ م) والمرصفي (٠٠٠ - ١٩٣١ م) وشاكر (١٨٦٦ - ١٩٣٩ م) والدجوي (١٨٧٠ - ١٩٤٦ م)، وإن كان أكثر من نال إعجابه بينهم سيّد ابن علي المرصفي الذي يقول عنه: «... كان أكثر من يخلبني، من يمكن أن يزاحم بركبتيه أمثال المبرد وأبي العباس ثعلب. وهو سيد بن علي المرصفي»[2].

تتلمذ العلايلي خلال إقامته في الأزهر على هذه النُّخبة من العلماء. وكان بينهم من اتّصل بالأفغاني وحركته الرائدة، وبينهم من تأثّر بمحمد عبده وإصلاحاته في مجال الفهم الديني. وبينهم من اتّصل بأبطال الحركة الوطنية المصرية وعمل عضواً عاملاً فيها، وبينهم من انصرف إلى العلم والعطاء انصرافاً كليّاً، فكانت له إستقلاليته الذّاتية وأفكاره الخاصة في مجالات الحياة السياسية والاجتماعية.

تلقى العلايلي علم هذه النخبة بالمشافهة، كما تلقى علم من سبقهم بالنقل والتواتر، خصوصاً أنَّ الغالبية العُظمى من طلاب الأزهر وتلامذته في تلك المرحلة كانت لم تزل متأثرة بدعوات الأفغاني، كما أنّها كانت تناصر إصلاحات محمد عبده وبالتحديد في مشيخة الجيزاوي والمراغي والظواهري، ثم في مشيخة المراغي الثانية. وهذا يعني أنّ العلايلي لم يقطع صلته بالفكر الأزهري طيلة بقائه في القاهرة.

وعلى كل فإنّ العلايلي أضاف إلى ما نهله من أفكار أزهرية، خزانة من

---

(١) مرض الحاج عثمان والد الشيخ في سنة ١٩٢٣ م، فرجح طبيبه شكري البتلوني أنه مصاب بالحمى فيما كان المريض مصاباً في الواقع بذات الرئة، فذهب ضحية خطأ في التشخيص. مشافهة مع العلايلي في منزله ببيروت بتاريخ ١١/١٢/٧٩ م.

(٢) نقلاً عن بيضون (أحمد)، حوار مع العلايلي «مجلة الفكر العربي»، العددان ٨ - ٩، تاريخ ١/١٥/ص ١١٢.

المطالعات الخاصة، وحشدا من المفاهيم التي خلّفتها الندوات الاجتماعية والسياسية التي شهدها في مصر فأسهمت كلها في تكوينه الفكري والسياسي والأدبي والاجتماعي.

بعد أنْ عاش العلايلي حقبة من الزمن في القاهرة شهد خلالها النزعات السياسية والتطلعات الاجتماعية وما خلّفته من روابط وأحزاب، قرَّ رأيه أنها لم تستطع جميعها تحسين الواقع الاجتماعي والاقتصادي للشعب المصري.

فالأحزاب كذلك كانت عاجزة عن تحسين الوضع الاجتماعي والاقتصادي، والحكومات المتعاقبة كانت عاجزة عن الوفاء بالتزاماتها المادية والمعنوية تجاه الشعب وتجاه الشركات الأجنبية والمصارف وخصوصاً الانكليزية منها ممّا أفسح المجال أمام بريطانيا مثلاً لأن تستأثر بمرافق الحياة الاقتصادية، فهي التي شجعت الدولة على التخصص بزراعة القطن وحده بعد أن ضمنت لها شراء المحاصيل كلها مقابل أن تغزو المنتجات الصناعية البريطانية الأسواق المصرية. ونتيجة لهذه السياسة الاقتصادية أصبحت بريطانيا هي المؤهلة الوحيدة للتعامل الاقتصادي مع مصر، وذلك ما أفسح المجال أمام البريطانيين لأن يتحكموا بالسوق الاقتصادية المصرية، وإلى جانب ذلك تركت الحرب العالمية الأولى الاقتصاد المصري غير مستقر، فتارة يرتفع سعر مبيع القنطار من القطن «السكلاريدس» إلى أربعين جنيهاً مصرياً، وطوراً ينخفض إلى ما يقارب السبعة جنيهات[1].

أمام هذه الأوضاع الاقتصادية المتردِّية، لم يقوَ المدينون على تسديد ديونهم المستحقة مما أفسح المجال أمام أصحاب البنوك العقارية للسيطرة على مساحات شاسعة من الأراضي المصرية، وهذا ما أوجد طبقتين في المجتمع المصري: طبقة كبار الملّاك والإقطاعيين وكانت بيدها مقدّرات البلاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وطبقة الفلاحين التي كانت محرومة من أبسط ضروريات الحياة.

أمّا الحكومات المتعاقبة فلم تسعَ إلى الحدّ من تحكم كبار الملاكين برقاب

---

(١) عبد الله (أمين مصطفى). تاريخ مصر الاقتصادي والمالي في العصر الحديث، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٤ م، ص ١١١.

الكادحين، والمحاولة الوحيدة التي يجب أنّ تذكر في هذا المجال، هي الجهود الذي بذلتها الحكومة المصرية في سنة ١٩٣٢ م، لتضع قانوناً للإصلاح الزراعي، ولتنظيم التسليف العقاري، إلا أنها لم تستطع إعادة توزيع الثروة توزيعاً عادلاً بين الناس.

أمّا الصناعة فلم تكن تتعدى الصناعات الغذائية، وهي بدورها لم تسلم من المزاحمة الأجنبية، ولم تستطع الحكومات المتعاقبة اتّخاذ أيّة خطوة تجعلها قادرة على تغطية السوق المحلية بالسلع الاستهلاكية الضرورية. والمحاولة الوحيدة التي يجب أن تذكر في هذا المجال، هي المجهودات التي قام بها بنك مصر سنة ١٩٠٢ م، الذي وضع مؤسسوه وعلى رأسهم محمد طلعت باشا حرب (١٨٦٧ - ١٩٤١ م) الحجر الأساسي لبناء الصناعة المصرية. لكن تلك المجهودات الجادة لم تكن قادرة على مزاحمة البضائع الأجنبية المتدفقة إلى الأسواق المصرية[1].

لم يكن شيخنا بعيداً عن هذه الأزمات الزراعية والصناعية، بل كان يدرك أنّ الطبقات الاجتماعية في مصر تفتقر إلى الطبقة المتوسطة التي كان رَكَزَتها الغرباء من الأرمن والأغريق والشاميين، وإن ساعدت مجهودات بنك مصر على ظهورها لكنها لم تصبح واسعة الانتشار بعد ولم تكن بالتالي فاعلة في المجتمع المصري الرازح في الغلّ والحاجة والفقر المدقع.

هنا احتكّ شيخنا بالطبقات الشعبية احتكاكاً مباشراً وعميقاً، وشرع في تسجيل مرئياته خلال إقامته في مصر منذ ١٩٢٤ م حتى ١٩٣٧ م في مخطوط أسماه «أعوام في مصر»[2]، تحدث فيه عن النهضة المصرية التي نصَّب لها المصريون تماثيل

---

(١) السعيد (جمال الدين محمد). اقتصاديات مصر، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٠ م، ص ٣٦ و١٥١ و٢١٥.

(٢) لم يتسنَ لنا الاطلاع على هذا المخطوط، كما لم يتسنَ لنا الاطلاع على أكثر الكتب والمخطوطات التي كتبها العلايلي في هذه الفترة. ذلك لأن الشيخ العلايلي وضع كتبه ومخطوطاته أثناء عودته النهائية من القاهرة في سنة ١٩٤٠ م في عهدة أحد أصدقائه ففقدت جميعها ما عدا ما اشتهر وذاع صيته كمقدمة لدرس لغة العرب أو أشعّة من حياة الحسين. أما ما ننقله عن تلك الكتب المفقودة والمخطوطات فهو ما شافهنا به الشيخ العلايلي. أما ما يختص بمخطوطته أعوام في مصر فيقول فيها العلايلي: «هبطت =

وأنصبة استقوها من المجلد الفرعوني التليد. لكن العلايلي كان يدرك أن النهضة الحقيقية لا تتحقق ببعث الأمجاد والتغني بتراث الأجداد فقط، بل ترتكز في بنائها على التقدّم الصناعي والاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي، وهذا لم يجده شيخنا بين المصريين خلال إقامته في الأزهر، وإن أحسّ ببدايات نهضة حقيقية تنطلق من التحركات الشعبية[1] التي كانت تجوب الشوارع والأزقة، يحرّكها شعور إسلامي أحياناً، وشعور بالحاجة إلى الحرية أحياناً أخرى، وشعور بالحرمان والفاقة أحايين كثيرة.

وما ينبغي قوله أنَّ العلايلي لم يكن متفرجاً وحسب خلال إقامته في الأزهر، بل كان دارساً للمجتمع المصري متفاعلاً مع طبقاته الكادحة، مصوراً بدقة لما يعانيه الشعب من أزمات اقتصادية واجتماعية.

أمّا الأدب بوسائله المتعددة فيعتبر من أقدر الأدوات على تطوير المجتمع، لسهولة تغلغله في حياة الناس، ومن الطبيعي أن يتطلع العلايلي إلى مدارسه الأدبية المختلفة السائدة آنذاك في مصر. فهناك المدارس الأدبية الغربية كالكلاسيكية التي تمَّاز بغلبة الأسلوب على المعنى، أو بغلبة الشكل على المضمون وتؤثر قيود الصنعة على حرية التعبير، كما أنّ موضوعاتها حفلت بعناصر البقاء والدوام فأقبل عليها القراء جيلاً بعد جيل ووجدوا في قراءتها لذة متجددة. وكالرومانسية التي امَّاز أدبها بالاعتداد بالعاطفة والخيال، كما امَّاز بالثورة على أوضاع المجتمع ومناصرة الفكر. وكالمدرسة الواقعية التي تدعو الأديب إلى تسجيل ملاحظاته ومشاهداته دون أنْ يلونها

القاهرة فاستقبلني تمثال نهضتها، تأملته ملياً مستطلعاً نهضة مصر، فلفتتني إشارة من يد الفتاة (التي تربَّت على كتف تمثال أبي الهول)، ظننت بأن النهضة تقع حيث تتجه تلك الإشارة فمضيت مع وجهي إلى أقصى مدى، فلم أجد أثراً للنهضة المذكورة. قلت في نفسي لعلي أخطأت الاتجاه، فمضيت في الاتجاه الآخر إلى أقصى مداه، ولكنني لم أجد ضلاً لها فعدت كسيفاً ومقتنعاً بأن نهضة مصر، إنَّما هي في تمثالها».

(١) من تلك التحركات المظاهرة النسوية التي شهدها العلايلي أمام الأزبكية، تلك المظاهرة التي سمع فيها زعيمة المتظاهرات هدى شعراوي (١٨٧٨ - ١٩٤٧ م) تصرخ في وجه الضابط الانكليزي الذي قال لها: «أنتم النسوة مقركنَّ البيوت، وعملكنَّ إنجاب الأطفال»، فصعقت في وجهه قائلة: «الأفضل عندي أنْ يُزال رحمي من أنْ أنجب ولداً للاستعمار». مشافهة مع العلايلي مسجلة على أشرطة، تمت في منزله في بيروت صيف ٧٩ م.

بأحاسيسه وعواطفه الخاصة. وكالمدرسة الرمزية التي تدعو الأديب إلى التخلي عن الإفصاح والإيضاح، مكتفياً بالإشارة أو التلميح، فغدى أدبها في نزعته أقرب إلى الصوفية. وكالمدرسة السريالية التي تدعو إلى التحرر من الغرائز والرغبات المكبوتة في النفس البشرية، فالأديب في هذه المدرسة يعبِّر عن عقله الباطن دون تحفظ أو مبالاة، ويؤمن بأنّ المقاطع والأوزان في الشعر وأوضاع الجملة وأساليبها في النثر مظهر من مظاهر الصنعة تعترض طريق الخلق الفني.

وهناك أيضاً مدارس مصرية مستحدثة استمدت مبادئها من الغرب، سعت لتضع بصماته على الأدب العربي الحديث، كمدرستي: الديوان التي أسسها ثلاثي المازني (١٨٩٠ - ١٩٤٩ م) وشكري (١٨٨٦ - ١٩٥٨ م) والعقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤ م)، وأبولو التي أسسها أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢ - ١٩٥٥ م).

وإلى جانب هذه المدارس الأدبية كلها يقوم الأدب العربي ببنائه الشامخ وصرحه الوطيد يمد المتأدبين بمادة فكرية لا ينضب معينها، وإن عراها الضعف في بعض الأحايين.

تطلع العلايلي إلى هذه المذاهب كلها، فاصطفى لنفسه مذهباً أدبياً فريداً مزج فيه بين الكلاسيكية والسريالية مزجاً واضحاً، فهو كلاسيكي لأن أسلوبه - كأسلوب الكلاسكيين - يمّاز بغلبة الناحية الفنية على الناحية الموضوعية، أو غلبة الأسلوب على المعنى. وهو كلاسيكي لأن مقطوعاته الأدبية - كالأدب الكلاسيكي - تحمل في ثناياها عناصر البقاء والدوام فضلاً عن أنَّ القراء يجدون في مطالعتها لذَّة متجددة دائمة.

أمّا سريالية الشيخ فتبدو واضحة في مواقفه الرافضة للقيود المفروضة على المقاطع والأوزان في الشعر، وعلى أوضاع الجملة وأساليبها في النثر، فهو - كالسرياليين - يؤمن بأنّ القيود تعترض الخلق والإبداع عند الشاعر والناثر، لذلك يرفض الشيخ المذاهب الأدبية والمدارس التي بنيت على قواعد محدودة وأصول.

كوَّن العلايلي لنفسه إذا، مذهباً أدبياً يمّاز من ناحية المبدأ، برفض القيود المفروضة على الأدب، ويمّاز من ناحية الهدف بأنّه يحمل بين ثناياه عناصر البقاء والدوام، كما يمّاز من ناحية الأسلوب بغلبة الناحية الفنية على الناحية الموضوعية.

ومهما يكن من أمر، فإننا نرى أنّ العلايلي تأثر بمبادىء الكلاسيكية أو (النهجية) كما يحلو له أنْ يسميها، لأنها كانت تمثل العمود الفقري للنتاج الأدبي أثناء إقامته في مصر، فضلاً عن أنّ أستاذه سيد بن علي المرصفي كان من أساطينها وهو الذي غرس في نفس «الأزهري الصغير» طرائقها، كما أنّ الشيخ تأثر بمبادىء السريالية فطبعت مجمل أفكاره بطابعها المتحرر.

أمّا أن يقول العلايلي عن نفسه[1] أنّه يمثل حلقة تمتد جذورها الأدبية إلى نهج البلاغة الذي «جاز القنطرة» حسب تعبيره، ثم تتصل بكتابات الجاحظ (٧٨٠ ـ ٨٧٩ م)، فأبي حيان التوحدي (٠٠٠٠ ـ ١٠١٠ م)، حتى تصل إلى الشيخ ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦ م)، فمصطفى صادق الرافعي (١٨٨١ ـ ١٩٣٧ م)، وأخيراً إلى بشر فارس (١٩٠٧ ـ ١٩٦٣ م) فالعلايلي، فهذا ما لا يمكننا إثباته بصورة جازمة وأكيدة فضلاً عن أنه قد يشكل دراسة عميقةمستقلة،ورغم ذلك ترأت لنا أضواء تلك المحطات في نتائج الشيخ الأدبي، خصوصاً أنّه يرجع غلبة الناحية الفنية عنده أحياناً على الناحية الموضوعية، إلى تأثره بأساطين مدرسة نهج البلاغة، أصحاب الجملة الأنيقة المحكمة البناء.

وسط هذه الأجواء الأدبية شرع العلايلي في الكتابة والتأليف، فكان منها الكتابات الأدبية واللغوية والدينية التاريخية والشعرية وما أليها، لكنّ معظم هذه الكتب والمخطوطات فقدت كما أسلفنا. ففي المجال الأدبي كتب العلايلي «أدباء وحشاشون» وهو في حالة انفعالية سوداويه ساورته سنة ١٩٣٩ م، فلم يجد بدًّا ـ إثرها ـ من الاحتكاك بالناس والاختلاط بهم، فقصد الشوارع الغاصّة بالناس واستنطق العامل والحمّال وماسح الأحذية وقصد المقاهي طالباً التسلي بين الناس، وفي إحداها سمع حواراً بين رجلين[2] تخيل أحدهما أنّه شاعر يجاري كبار الشعراء، وهو في الحقيقة بائس مسكين مخدرٌ بهذا التصور والتخيل. وهكذا حفل كتاب

---

(١) مشافهة مع العلايلي مسجلة على أشرطة، تمت في منزله ببيروت، في صيف ٧٩ م.

(٢) نتقل هذا الحوار مشافهة عن العلايلي لأن كتاب «أدباء وحشاشون» مفقود، يقول الشيخ: كان المتحاوران يجلسان على مقربة منه، في وقت شاعت فيه قصيدتا أحمد شوقي وخليل مطران (١٨٧١ ـ ١٩٤٩ م) وكلتاهما في عمر المختار (١٨٥٨ ـ ١٩٣١ م)، فتناقلتهما الألسن وحار الناس في أيّهما الأوقع والأجمل. سمع العلايلي الرجل الأول يقول للثاني: بلهجته المصرية: «دا شوقي هو حاجة لو

«أدباء وحشاشون» بمشاهدات العلايلي الحيّة وصوّر الواقع تصويراً حقيقياً دون إعمال الخيال فيه.

وتتصل باهتمامات العلايلي الأدبية في تلك المرحلة، مقدرته على نظم الشعر التي برزت بعد الحالة الانفعالية المذكورة، فسار الشعر عنده في اتجاهين بارزين، كان الأول غزلياً فيما كان الثاني صوفياً أو قريباً من الصوفية، وفي هذا المجال نظم الشيخ قصيدة «رحلة إلى الخلد» في ما يقارب الألف وخمسماية بيت من الشعر، لكن القسم الأكبر من هذا السفر قد ضاع خلا قسماً بسيطاً مترجماً إلى اللغة الفرنسية(١).

وفي المجال الديني قدّم العلايلي كتابه «مدخل إلى التفسير» ويقع في مجلدين كبيرين كل منهما في حدود الخمسماية صفحة كما يقول الشيخ، كتب العلايلي «مدخله» متأثراً بعبارة قرأها في مجلة «رسالة الإسلام» التي كانت تصدر باللغتين الأرديّة والعربية، وهي العبارة المأخوذة من كشف الظنون لملا كاتب جلبي، تنعت كتب التفاسير المتداولة بين أيدي الناس بأنها تفاسير شهوات، فمن كانت ميوله فقهية جاء تفسيره غنياً بالآراء الفقهية كتفسير الطبري، ومن كانت ميوله كلامية كالفخر الرازي جاء تفسيرة غنياً بنزعات المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة وغير ذلك. ومن كانت ميوله نحوية كأبي حيان الأندلسي، جاء تفسيره غنياً بالشواهد النحوية وهكذا. ويتساءل العلايلي بعد الإطلاع على هذه التفاسير: أين القرآن؟ وأين هو التفسير القرآني الصحيح من ذلك كله؟.

تناول العلايلي في «القسم اللفظي» من كتابه مدخل إلى التفسير، وهو عنوان المجلد الأول: أسلوبية القرآن في سوره المكية والمدّنية، فأكّد أنّ أسلوب هذه السور متناسق متكامل، لا اختلاف بينهما من ناحية الأسلوب كما ظنَّ الغربيون. كما

كنت أعيش بالقصر اللي بيعيش بيه، كنت حطّيته تحت باطي. وهو عمل حاجة زي ما عمل أبو معرور (يعني أبو العلاء المعري) - وينقذ العلايلي الرجل الثاني قائلاً: أبو معرور دا مين؟ فيجيبه الأول - دا شاعر (شامي عاجز، يعني أعمى) لكن كان معجزة. يجيبه الثاني باستغراب: يا خويا دا ايه؟ عاجز وشاعر؟ فيجيبه الأول: دا ما كنش عاجز عاجز بس، دا كان أخرس وأطرش كمان. فأجاب الرجل الثاني: يا سلام سلم هو كان ينظم الشعر برجليه؟.

(١) Emile Dermenghem, les plus beaux textes arabes, la colombe éditions, Paris, 1951. page 433.

تكلّم في هذا القسم عن الحروف المهملة في فواتح السور مثل «ألم»[١]. وبحث فيه أيضاً في أعلام القرآن مثل «اليسع»[٢] وفي الكنى مثل «ذي القرنين»[٣].

وتناول العلايلي في القسم الثاني من تفسيره وهو بعنوان: «القسم المعنوي»، نظام الحكم الإسلامي، والأنظمة الاجتماعية والأخلاقية التي وردت في القرآن الكريم.

وتتصل بمؤلفات العلايلي الدينية في هذه المرحلة، اهتماماته بإعادة كتابة التاريخ من خلال كتابه «أشعة من حياة الحسين»[٤]. وهو الأثر الوحيد الباقي من نتاج الشيخ في هذا المجال. وقد حداه إلى كتابته إعجابه الشديد بأسلوب الجالية الشيعية الإيرانية المقيمة في مصر في تناول ذكرى عاشوراء، واستخراج العظة منها، إلى جانب تأثره العميق بحياة آل بيت الرسول الكريم، وتعلقه الروحي بعلي بن أبي طالب وبنيه. أمّا في المجال القومي والوطني فقد قدّم العلايلي في هذه المرحلة كتيبين: الأول بعنوان «فلسطين الدامية»، حداه إلى تأليفه الخطر الصهيوني المحدق بفلسطين والأماكن المقدسة فيها. والثاني بعنوان «سوريا الضحية» هاجم فيه الاتفاقية السورية ـ الفرنسية المعروفة بمعاهدة جميل مردم بك.

ولم يكتف العلايلي بذلك، بل شرع منذ أواسط الثلاثينات في تأليف كتابه «مقدّمةَ لدرس لغة العرب»[٥] وقد أخّرناه لأهميته رغم أنّه كان اهتمامه الأول. وهو الأثر الوحيد الباقي في المجال اللغوي. شرع العلايلي في تأليف كتابه ولمّا يتجاوز الثانية والعشرين من عمره، حداه إلى تأليفه قرارات صدرت عن مجمع فؤاد الأول في القاهرة، إذ وجد العلايلي أنّ حظ هذه القرارات «من إثراء العربية كحظّ البخيل من العطاء»[٦]، فأراد أنْ يكون عمله هدياً للمجامع اللغوية العربية كافة. فدعا إلى

---

(١) هود: (١).

(٢) الأنعام: (٨٥).

(٣) الكهف: (٨٤).

(٤) صدر هذا الكتاب عن دار الكشاف سنة ١٩٣٩ م.

(٥) صدر هذا الكتاب عن المطبعة العصرية في القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

(٦) العلايلي (عبد الله). المعجم، بيروت، دار المعجم العربي، سنة ١٩٥٤ م، ص ٣.

فهم العربية من جديد مقدِّماً آراء جريئة لو استوعبها العرب لخلَّصوا لغتهم من بعض شوائبها الكثيرة.

وتتصل باهتمامات العلايلي اللغوية في هذه المرحلة دراسته لكتاب «المرصّع والأذواء» لابن الأثير، حيث وجد علاقة بين «ذي مضافة» إلى الأقيال والتبابعة في لغة حمير واليمن، وبين «ذي» التي تضاف إلى الأشراف في اللغات الأوروبية، خصوصاً أنّه وجد كل ما ينطق «دالا» في اللاتينية ينطق «ذالاً» في اللغة الحميريَّة. وبذلك يكون العلايلي قد ألقى الضوء باكراً على التَّداخل الحضاري بين اليمن في أقدم العصور والبلاد العربية عموماً، وبين العالم الأري القديم.

وخلال إقامة العلايلي في مصر إنتسب سنة **١٩٣٧** م إلى كلية الحقوق في القاهرة وبعد أن أنجز سنوات دراسية ثلاث، وفي أواسط سنة التخرج التي كانت مخصصة لدراسة القانون المصري، إشتدَّت الحملة الإيطالية ـ الألمانية على مصر، فاضطّر الشيخ إلى ترك كلية الحقوق ومصر وقفل راجعاً إلى بيروت.

وهنا لا بدَّ من سؤال، هل قطع العلايلي صلته بوطنه الأم لبنان إبَّان إقامته في مصر، أمْ كان يروده بين الحين والحين؟.

الواقع أنَّ شيخنا لم يقطع صلته بوطنه، بل كان يروده بين العام والعام، وفي بيروت كان يؤم الندوة الأدبية[1] التي كانت تدار تحت شجرة كبيرة في قصر العدل (السراي القديم)، كما وثق علاقته بطبقة من علماء بيروت ولا سيما الشيخ مصطفى الغلاييني والشيخ عبد الرحمن سلام. كما تعرف في هذه الفترة إلى بعض علماء الشيعة أمثال السيد محسن الأمين (**١٨٦٥ ـ ١٩٥٢** م) صاحب أعيان الشيعة، والسيد عبد الحسين شرف الدين (**١٨٧٣ ـ ١٩٥٧** م) صاحب الفصول المهمة، والشيخ أحمد رضا (**١٨٧٢ ـ ١٩٥٣** م) صاحب معجم متن اللغة، والشيخ سليمان ظاهر (**١٨٧٣ ـ ١٩٦٠** م) صاحب معجم قرى جبل عامل وتاريخ جبل عامل القديم والحديث، والشيخ أحمد عارف الزين (**١٨٨١ ـ ١٩٦٠** م) صاحب مجلة العرفان وجريدة جبل عامل.

---

(١) في هذه الندوة تعرف العلايلي إلى أمثال: جان جلخ وشفيق الحلبي وأمين نخلة وغيرهم.

وفي هـذه المرحلة دخـل العلايلي الجـامع العمـري الكبير في قلب بيـروت ليخطب بالمصلين ويحثهم على نبذ الطائفية ويعرفهم إلى دينهم الصحيح بعيداً عن المهاترات والمزايدات، وفي هذا المجال ينقل الشيخ على لسان الشيخ عبد الرحمن سلام قوله: «أنا أستحثّ نفسي على أن أكون في مقدمة الحضور، لا لأستفيد فقط، بل لأرى أعجوبة الله في العلايلي»[1].

وما ينبغي قوله أنَّ هذه المرحلة حفلت ببداية تطلعات العلايلي السيـاسية، إذ شارك منذ سنة ١٩٣٦ م، في تأسيس عصبة العمل القومي ذات التطلعـات القوميـة العربية. كما تفاعل بالأحداث السياسية والأدبية والاجتماعية الهامة التي مرَّت بالوطن العربي، فوضع نصب عينيه منذ ذلك الحين العمل على إصلاح الحياة العامة.

وبعد،يمكننا القول أنَّ هذه المرحلة كانت غنيّة بنتاج الشيخ الذي شمل القضايا اللغـوية والقـومية والسيـاسية والاجتمـاعية، فضـلاً عن القضايـا الدينيـة والتاريخيـة والأدبية، وأمّا ما جاء بعدها من كتابات فلم يكن في معظمها الا توضيحاً للأفكار التي خطرت له منذ أن تخرّج من الأزهر في سنة ١٩٣٥ م حتى ترك القاهرة نهائياً في سنة ١٩٤٠ م.

---

(١) مشافهة مع العلايلي مسجلة على أشرطة تمت في منزله في بيروت تاريخ ١٠/١٠/٧٩ م.

الفصل الثالث

العودة من القاهرة والاستقرار في بيروت

آراء ومواقف

إبّان إقامة العلايلي في القاهرة كانت سوريا الطبيعية قد قسِّمت بموجب قرارات مؤتمر سان ريمو الذي عقد سنة ١٩٢٠ م إلى ثلاثة أقسام: سوريا ولبنان وفلسطين، وبموجب قرارات ذلك المؤتمر تنازلت فرنسا عن مطالبها الاستعمارية في العراق لبريطانيا مقابل إطلاق يدها في سوريا ولبنان، ومنذ ذلك الحين أصبح الانتداب الفرنسي - عملياً - ساري المفعول على هذين البلدين الشقيقين، وأن تأخر الإعلان الرسمي لهذا الانتداب إلى ٢٤ حزيران ١٩٢٢ م، تاريخ انعقاد مؤتمر لندن الذي كرّس مقررات مؤتمر سان ريمو.

ومنذ أنْ وضعت فرنسا أقدامها في لبنان، وقف المجتمع اللبناني منها مواقف تراوحت بينَ الترحيب الإيجابي والرفض السلبي. فالمسيحيون عموماً والموارنة خصوصاً، إتّسمت مواقفهم باللين والرضا والترحيب، وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى الاعتقاد أنّ إعلان دولة لبنان الكبير سنة ١٩٢٠ م لم يكن مجرد صدفة بل كان نتيجة اتّفاق مسبق بين المنتدبين الفرنسيين والقيادة الدينية المارونية في لبنان، كما دفعتهم مواقف اللين والترحيب تلك إلى الاعتقاد بأن «دولة لبنان الكبير» ليست إلا استمراراً للنهج الطائفي المتّبع منذ سنة ١٨٤٢ م في نظام القائمقاميتين ونظام المتصرفية في سنة ١٨٦٠ م[1].

---

(١) ضاهر (مسعود)، تاريخ لبنان الاجتماعي، بيروت، دار الفارابي، سنة ١٩٧٤ م، ص ٨٥.
- ولونغريغ (ستيفن همسلي). سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ترجمة بيار عقل، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٨ م، ص ١٤٩.

أما الطوائف الإسلامية، فوقفت مجتمعة ـ أول الأمر ـ من سلطة الانتداب موقف المعارض، وشرع المسلمون يعقدون المؤتمرات ويقدمون عرائضهم إلى المفوض السامي الفرنسي مطالبين بضم المناطق الإسلامية إلى سوريا[1]. لكن مواقف المسلمين الرافضة ما لبثت أن أصبحت أكثر انسجاماً مع سلطة الانتداب، فاكتفوا بالمطالبة بتوزيع الوظائف توزيعاً عادلاً بين الطوائف وبإدارة لا مركزية في الدولة اللبنانية التي ارتضوها دولتهم المستقبلية، ومع الوقت «أصبح وجود لبنان الكبير المنفصل عن سوريا في نظر العديد من الناس بما فيهم المسلمين الشيعة والسنة أمراً مرغوباً»[2].

وأمام هذا الوضع الطائفي حاولت سلطات الانتداب الفرنسي التقرب من الفئات اللبنانية كافّة، لكن المسلمين، وإن ارتضوا العيش مع المسيحيين في وطن واحد يحكمه الفرنسيون فعلياً، ما فتئوا ينظرون إلى المنتدب بريبة وحذر معتقدين «بأن الانتداب أذكى الخلاف المذهبي في البلاد... وإنّ فرنسا ساعدت على خلق الأحزاب الطائفية... وإنّ غايتها نشر التعليم الفرنسي ومقاومة النفوذ الثقافي العربي»[3]. لذلك لم تكن الحياة السياسية مستقرة في لبنان إبَّان عهد الانتداب، فمنذ أنْ تسلّم شارل دباس (۰۰۰ ـ ۱۹۳٥ م) شؤون الرئاسة الأولى في لبنان سنة ۱۹۲٦ م لم يعرف لبنان الاستقرار والهدوء، ولم يفلح المجلس النيابي في جعل لبنان بلداً مستقراً، بل إن الإنقسامات السياسية داخل المجلس أضافت متاعبَ للحاكم وشجّعت المفوض السامي الفرنسي على تعليق الدستور سنة ۱۹۳۲ م.

لكنّ مؤشر الانسجام بين المسلمين وسلطات الاحتلال بدأ يميل نحو التفاهم، خصوصاً بعد معاهدة سنة ۱۹۳٦ م التي عقدت بين الحكومة اللبنانية وسلطات الانتداب الفرنسي، ونصَّت على استقلال لبنان وقبوله عضواً في عصبة الأمم بعد فترة

---

(١) الصليبي (كمال). تاريخ لبنان الحديث، بيروت، دار النهار للنشر، ۱۹۷۸ م، ص ۲۲٥.
ـ قربان (ملحم). تاريخ لبنان السياسي، بيروت، المكتبة الأهلية للنشر والتوزيع، ۱۹۷۸ م، ص ۱۸٤.

(٢) لونغريغ (ستيفن همسلي). سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ص ۲٥٤.

(٣) تقي الدين (منير). ولادة الاستقلال، بيروت دار العلم للملايين، ۱۹٥۳ م، ص ۲۳.

انتقالية مدّتها ثلاث سنوات. وهذا ما حدا «ببعض المسلمين مشاركة المسيحيين في الاحتفاء بالمعاهدة الفرنسية اللبنانية»[1]. وإبّان هذه المعاهدة نَعِمَ لبنان بسنوات من الحكم الدّستوري، خصوصاً بعدما أعلن المفوض السامي الفرنسي شارل دي مارتيل في ٤ كانون الأول سنة **١٩٣٧** م عودة الحياة الدستورية إلى لبنان. ولكنّ بداية الحرب العالمية الثانية ألغت التزامات الفرنسيين تجاه اللبنانيين كما أنّها هزَّت الاستقرار في حين عجز إميل إدّه (١٨٨٤ - ١٩٤٩ م) رئيس الجمهورية اللبنانية عن تسوية الوضع، واضطّر إلى الاستقالة في ٤ نيسان سنة **١٩٤١** م. وفي هذه المرحلة نشطت الأحزاب اللبنانية التي أسست لتعكس الواقع اللبناني الطائفي.

أمّا الأحزاب العقائدية التي عرفت باتصالاتها الخارجية، فيأتي في طليعتها الحزب الشيوعي[2]، وإن كان يفتقر في أول الأمر إلى مقومات الحزب الحقيقي، لكنّه لم يلبث أن مارس نشاطه باندفاع وحزم، فأصدر جريدة صوت الشعب، ودأب على إصدار المناشير الحزبية والكرّاسات، كما أقبل على ترجمة العديد من الكتب الماركسية إلى العربية.

وبعد الحزب الشيوعي يأتي الحزب القومي الاجتماعي الذي مارس نشاطه منذ سنة **١٩٣٢** م، بسرية تامة، ثم لم يلبث أن تحول إلى تنظيم علني واسع الانتشار، وإن تأخّر الترخيص الرسمي له إلى ما بعد رحيلِ الفرنسيين عن لبنان. لكن السلطات الحاكمة أمرت في بداية العهد الاستقلالي بحلّه وطاردت رجاله وأعدمت مؤسسه أنطون سعادة (١٩٠٤ - ١٩٤٩ م) في سنة **١٩٤٩** م رمياً بالرصاص. وقد دعا هذا الحزب إلى أمَّة سورية واحدة ضمن حدود طبيعية، كما دعا إلى إلغاء النزعات المحلية الإقليمية أو الطائفية وإلى قيام سوريا قادرة على قيادة العالم العربي ومقارعة كل تدخل أجنبي.

---

(١) الصليبي (كمال). تاريخ لبنان الحديث، ص ٢٢٥.

(٢) راجع:

- ضاهر (مسعود). تاريخ لبنان الاجتماعي، ص ٢٨٨.
- واكيم (سليم). موجز تاريخ الشيوعية في الشرق الأوسط، لا. م، ١٩٦٧ م، ص ٦٢.
- سلامة (ابراهيم). الشيوعيون العرب، ملف النهار، العدد ١٥ - ٢١ حزيران، ١٩٦٨، ص ٥ - ١٥.
- يزبك (يوسف ابراهيم)، مجلة البلاغ «البيروتية» العدد ١٧ تاريخ ٧٢/٥/١، ص ٣٢.

وأمّا الأحزاب ذات النزعة الإقليمية المعروفة بانتسابها الطائفي، فيأتي في طليعتها حزب الكتائب اللبنانية في الجانب المسيحي. بدأ هذا الحزب نضاله كمؤسسة رياضية في ٢١ تشرين الأول سنة ١٩٣٦ م بقيادة الشيخ بيار الجميل ١٩٠٥ ـ ١٩٨٤م) وعضوية العديد من الشخصيات اللبنانية في طليعتهم الياس ربابي (١٩٠٩ ـ ٠٠٠ م) ولويس أبو شرف (١٩١٦ ـ ٠٠٠٠ م) لكنه حلّ بعد سنة واحدة من تأسيسه بحجة تخلّيه عن طابعه الرياضي، واضطهدت السلطات الحاكمة أعضاءه، وأقفلت مراكز حزبهم إقفالاً شاملاً، لكنها لم تلبث أن اعترفت بالكتائب في ١٢ كانون الأول ١٩٤٣ م، «منظّمة قانونية يحق لها العمل الحزبي المشروع»[1]. ورغم ذلك لم يهادن الكتائبيون الحكم الاستقلالي، بل ا. تمروا في معارضته فاضطرّ إلى حلّ الحزب مجدداً في ١٨ تموز ١٩٤٩ م، وعندها مارس الكتائبيون نشاطهم باسم «حزب الاتحاد اللبناني». ولكن الحزب استعاد في ٢٢ تشرين الأول سنة ١٩٥٧ م إسمه الذي ما زال يمارس نشاطه السياسي تحت لوائه وهو «حزب الكتائب اللبنانية». دعا هذا الحزب إلى «جعل لبنان وطناً ينعم فيه الإنسان بكرامته وحريته»[2]، وكان شعاره المعلن الإيمان «بالله والوطن والعائلة».

وعلى غرار حزب الكتائب، نشأ في الجانب الإسلامي تنظيم النجادة سنة ١٩٣٦ م[3]، وقد اتّسم هو الآخر بالطابع الرياضي والكشفي، وحلّ كبقية الأحزاب اللبنانية مرتين ما بين ١٩٣٧ ـ ١٩٤٩ م. نادى هذا الحزب بالقومية العربية ودعا إلى وحدة تشمل الأقطار العربية كافة مما وضعه في موضع المواجهة مع الكتائب اللبنانية منذ تأسيسها.

وهكذا عرف لبنان قبل عودة العلايلي إليه في سنة ١٩٤٠ أنواعاً من الصراع، فهناك صراع بين الحكام والمحكومين، وصراع بين الحكام أنفسهم أضف إلى ذلك الصراع الحزبي الذي أخذ يتفاقم في أحايين كثيرة. ولم يكن العلايلي بعيداً عن

---

(١) الكتائب اللبنانية: نشأة وتاريخ، بيروت ١٩٥٨ م، لا مؤلف ولا مطبعة، ص ٤٩.

(٢) ناجي (أمين). فلسفة العقيدة الكتائبية، منشورات الكتائب اللبنانية، لا تاريخ، ص ١١.

(٣) أسّسه محيي الدين النصولي، وكان من أعضائه: أنيس الصغير وجميل مكاوي.

أجواء الصراع هذه، بل كان يعيشها إبّان إقامته المتقطعة في بيروت خلال العطلة الجامعية بدليل مشاركته في تأسيس عصبة العمل القومي منذ سنة ١٩٣٦ م.

أ ـ العلايلي في نشاطه الإجتماعي والسياسي حتى معركة الإفتاء (١٩٥٢ م)

وسط هذه الأجواء السياسية المشحونة والصراعات الطائفية المتفاقمة، عاد العلايلي نهائياً إلى وطنه لبنان سنة ١٩٤٠ م، فرأى أنَّ الواجب يدعوه للعمل ضد المنتدب والحاكم، كما يدعوه إلى إنارة السبيل أمام أبناء الوطن وحثّهم على مقاومة الظلم والطغيان والاضطهاد والتخلف والجهل أيّاً كان مصدره ومنبعه. فاتخذ الشيخ الكتابة سلاحاً،وتمثّلت كتاباته في تلك المرحلة بسلسلة «أنّي أتهم»، التي كان مقرراً لها أن تصدر في أربعة وعشرين جزءاً، لكن العلايلي لم يكتب منها إلا سبعة فُقد أكثرها من التداول[1].

وفي لبنان تابع العلايلي مسيرته التي بدأها في مصر، وكانت تهدف إلى رفع الظلم التاريخي الذي لحق بالإمام الحسين (٦٢٤ ـ ٦٧٠ م)، من جرّاء مقابلته بيزيد ابن معاوية (٦٤٥ ـ ٦٨٣م)، وكل منهما نموذج بشري نقيض للآخر. فهذا في قمة الطهر والصفاء والإيمان، وذاك في قعر الرذيلة والفسق. لذلك انبرى الشيخ يدافع عن الطهر والصفاء والإيمان المتمثل بالإمام الحسين الشهيد، فكتب «تاريخ الحسين»[2]، وهو الحلقة الثانية من سيرة الإمام السبط.

وفي هذه الفترة أحسّ العلايلي أنّ البلاد بدأت ترتدي الثياب الاستقلالية، خصوصاً بعد صيغة ١٩٤٣ م الوفاقية، التي لم ترَ النور في عالم التطبيق[3]، لأن

---

(١) صدرت أجزاء هذه السلسلة عن مطبعة الانصاف، ولم أعثر إلا على جزأين منها: أولهما بعنوان: من وحي مشاكلنا القومية صدر سنة ١٩٤٠ م، وثانيهما بعنوان: الحياة تصور وإرادة، صدر سنة ١٩٤١ م.

(٢) صدر هذا الكتاب عن دار الكشاف، بيروت، ١٩٤٠ م.

(٣) عويدات (عبده). الحكم في لبنان، أسباب السقطة والمسؤوليات والعلاج، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧٧ م، ص ٢١٠.

تطبيقها كان يستدعي العمل على تحييد البلاد من كل تدخل عربي أو دولي وتأمين حيادها عن دول الشرق والغرب كافة.

أحسّ الشيخ أنّ هذه الصيغة إذا ما أُتيح لها التطبيق الصحيح قد تخلص الوطن من بعض شوائبه ومآسيه، خصوصاً أنّ مقومات الدولة اللبنانية ونشأتها نشأة دستورية لم تعد حلماً بل أصبحت مسألة قانونية حتمية، بعد أن ارتضت التجمعات اللبنانية الأنضواء تحت الميثاق الجديد في وحدة وطنية كفيلة بقيام الدولة ومؤسساتها الدستورية، تلك التي حدَّدت مقومات الوجود اللبناني في «أنْ يكون الشعب هو شعب الدولة، وصلة أفراده بها صلة التابعية أو الجنسية، وأنْ يكون أقليمها هو المجال القانوني الذي تمارس الدولة في حدوده سيادتها، وأن تكون هذه السيادة ذاتية بحيث أنّها لا تنحدر مبدئياً وبأصلها القانوني من أيّة دولة أخرى[1].

ولكنّ الصيغة الجديدة وإنْ أرضت العلايلي بما أرسته من قواعد الوجود الوطني، فإنها لم تشبع تطلعه الوطني والقومي، لذلك خرج من النطاق اللبناني، ليشرِّع دستوراً قومياً للعرب كافة أسماه «دستور العرب القومي»[2]، فكان هذا الكتاب من أوائل الدراسات العربية التي أرست الكثير من الأفكار القومية، مما رشّحه لأن يكون مرجعاً لبعض الكتب والرسائل الجامعية والدراسات منذ أواسط الأربعينات[3]. ولم يكتفِ الشيخ بذلك بل مضى يحلِّق بعيداً في المجال العالمي فكتب مخطوطة «الكون والفساد الاجتماعيان» سعى فيها إلى تطبيق نظرياته القومية في المجال العالمي والإنساني.

اطمأن العلايلي بعض الشيء إلى الصيغة الوفاقية، وإلى سياسة الدولة التي أخذت تدعو علانية إلى إلغاء الطائفية السياسية في لبنان، فانصرف إلى قضايا الفكر حيث إمّازت سنة ١٩٤٤ م من حياته بالعطاء الغزير، ففي هذه السنة أصدر العلايلي كتابه «المعري ذلك المجهول»[4]، كما كتب أربع مخطوطات تتناول جوانب شخصية

---

(١) قربان (ملحم). تاريخ لبنان السياسي الحديث، ص ١٥٣.

(٢) صدر هذا الكتاب عن مطبعة العرفان سنة ١٩٤١ م.

(٣) Haim. G. Arabe Nationalism, Los Angelos, 1962, p. 120

(٤) صدر هذا الكتاب عن الدار الحديثة، بيروت، ١٩٤٤ م.

المعري وتآليفه وأسلوبه في التفكير، منتهجاً منهجية جديدة في فهمه تعتمد على معجمية خاصة بألفاظه ومصطلحاته، خصوصاً بعدما أدرك أنّ الكثرة من دارسي المعري لا يفهمونه فهما حقيقياً بل يقفون حيارى أمام الكثير من ألفاظه ومصطلحاته. وفي السنة نفسها كتب العلايلي مخطوطة «الفرق بين الأسلوب والتركيب» التي أكّد فيها أنَّ الأسلوب وحده هو الذي يستطيع التعبير عن انفعال الكاتب دون سواه من عناصر الأدب، كما وضع مخطوطة «الساحر» التي تدور فصولها حول أعمال ساحر أُعجب العلايلي بخفته في إتقان لعبته ومهارته. وكما دفع الاستقرار السياسي الذي شعر العلايلي ببدايته في سنة ١٩٤٤ م إلى هذا العطاء الغزير، كذلك دفعه إلى الاهتمام بحياته الخاصة والتفكير بالزواج بعد أنْ وقع اختياره على الفاضلة بهية مرعي (١٩٢٢ - ٠٠٠ م) التي أنجبت له بنتاً هي نوّار (١٩٤٤ - ٠٠٠ م) واثنين من الأبناء هما: محمد خير (١٩٤٧ - ٠٠٠٠ م) وبلال (١٩٤٩ - ٠٠٠٠ م)[١].

واستمر العلايلي في العطاء، ففي سنة ١٩٤٧ م كتب سيرة السيدة خديجة أمّ المؤمنين (٥٥٦ - ٦٢٠ م)، بعد أن أجّل كتابتها مراراً ليبحث عن جديد يستند إليه، جرياً على عادته في ألا يكتب إلا ليبث جديداً أو ليقدم فكرة حديثة، أو ليعطي رأياً صحيحاً، أو ليقوّم خطأ قبله الناس وأصبح من المسلمات، أو ليضع حلولاً لمشكلة قائمة، وبعد أن وجد أنّ أمَّ المؤمنين «رعت نبياً، وتعهدت وصياً» قدَّم كتابه بعنوان: «مَثَلُهُنَّ الأعلى»[٢].

واستمر العلايلي في كتاباته الدينية - التاريخية، فكتب مخطوطات أربع عن الإمام علي تناولت كفاحه ومرجعيته الدينية وسياسته وأخلاقه. كما وضع مخططاً مفصلاً لكل من أئمَّة الشيعة الأثني عشر، وأصدر كتابه «أيّام الحسين»[٣]، وهو

---

(١) السيدة بهية مرعي: والدها الحاج أحمد سعيد مرعي ووالدتها الحاجة زكية الصباغ، لها سبعة أخوة وأخوات (خمس بنات وصبيان). أنهت دراستها الابتدائية من مدرسة البنات التابعة لجمعية المقاصد الخيرية الإسلامية. وما يجدر ذكره في هذا المجال أنّ ابنة الشيخ العلايلي الوحيدة «نوّار» متزوجة من الدكتور أسامة عانوتي (١٩٣٠ - ..... م).

(٢) صدر هذا الكتاب عن دار الحكمة سنة ١٩٤٧ م.

(٣) صدر هذا الكتاب عن دار العلم للملايين سنة ١٩٤٨ م.

الحلقة الثالثة من سيرة الإمام السبط منتهجاً فيه نهجاً قصصياً. وفي هذا المجال كتب العلايلي مخطوطة «أبو ذر الغفاري» مؤكداً فيها أنَّ هذا الرجل كان صاحب حزب مستقل عن حزب الإمام علي، وإنْ اتَّفق الحزبان في الغاية فإنهما كانا مختلفين في وجهات النظر التطبيقية. كما وضع العلايلي في هذه المرحلة مخطوطة «الألوهية ومدى إمتدادها» أثبت فيها مقدرة الله على الخلق والإبداع.

وفي تلك المرحلة وضع العلايلي بعض الكراريس والمخطوطات التي لا يجمع بينها رابط، ولا يؤلف بينها موضوع، بل فرضت كل منها مناسبة معينة. فهناك كراس بعنوان «شهيد القسطل» شرح فيه شيخنا مواقف عبد القادر الحسيني (١٩٠٨ - ١٩٤٨ م) وبطولته واستشهاده في سبيل فلسطين. وهناك مخطوطة «المنهج البلاغي» التي ضمّنها اهتماماً خاصاً بالنقد المعنوي الذي أهمله النقاد المحدثون، رغم اهتمام العرب القدماء به اهتماماً دونه اهتمامهم بالنقد اللفظي، فوازن العلايلي في مخطوطته بين شطري النقد وبذلك ألقى أضواء جديدة على النقد الأدبي عند العرب. ثم وضع مخططاً للتعريف بـ «مجموعة من علماء بيروت» كان يبغي فيه إحياء ذكرى عدد ممن أسهموا في تقدم بيروت الحضاري والعلمي على رأسهم الشيخان: مصطفى الغلاييني وعبد الرحمن سلام.

وإن كان العلايلي اطمأن بعض الشيء إلى الصيغة الوفاقية، وبعض البيانات الوزارية، فإنه سرعان ما شعر بأنّ السياسيين لجأوا إبّان رئاسة بشارة الخوري الثانية ١٩٤٣ ـ ١٩٥٢ م، إلى تخدير الشعب بالخطب والبيانات، خصوصاً بعدما أصبحت سياسة التَّخدير خطّة الحكومة المفضلة طيلة تولي رياض الصلح (١٨٩٣ ـ ١٩٥١ م) شؤون الوارة في لبنان.

وهذا ما حدا بالعلايلي أن يكتب مخطوطة «الوجه الكرتوني» ليفضح فيها سياسة الحكام الجدد وبياناتهم الوزارية وتعهداتهم التي تنهار سريعاً عند الممارسة العملية والتطبيق. وفضلاً عن ذلك كانت للعلايلي مشاركات في المجال الصحفي، حيث حفلت مجلة الأديب منذ تأسيسها في عام ١٩٤٣ م، بكثير من مقالاته القومية ونشاطاته السياسية والأدبية والتاريخية واللغوية ـ كما اتَّخذ من صحيفة «كل شيء» منذ عددها الأول في ٢٠/٣/٤٧ م، حتى العدد ٢٦٣ في ٢٦/١٠/٥٢ م، منبراً للهجوم على الحكام اللبنانيين والعرب، فكاد لا يخلو عدد من أعداد هذه الصحيفة الأسبوعية

من مقال أو أكثر للشيخ العلايلي يتناول فيه شؤون السياسة والحياة الاجتماعية بشكل عام.

وإبَّان عمل العلايلي بالصحافة واحتكاكه بأفكار الناس وتطلعاتهم بات مقتنعاً أن تأسيس الأحزاب الوطنية هو السبيل الوحيد للإصلاح. فالحزب في نظره مدرسة حقيقية تؤصل القادة وتؤهلهم لاستلام زمام الأمور السياسية والقومية والاجتماعية، فالحزب قادر على الحيلولة دون الانتكاسات الوطنية الكبرى في نظره، لذلك يقول: «الحزب جمعية تحول بين المجتمع، وبين الانتكاس في الفكر والحس»[1].

من هذا المنطلق كان العلايلي صديقاً للحزبيين، فبارك انطلاقة حزبي: الكتائب والنجادة، وألقى الخطب والمحاضرات في مراكزهما رغم اختلاف أهدافهما ومقاصدهما، ناشدهما البناء الوطني الصحيح والعمل السياسي القويم، بعيداً عن أيّ هوى طائفي أو إقليمي ضيق، وعقد صداقات شخصية مع كلا الطرفين. ومن هذا المنطلق كان العلايلي حزبياً، إذ شارك في نشاطات حزب النداء القومي[2]، منذ سنة ١٩٤٢ م. كما أسهم في نشاطات كتلة التحرر الوطني[3]، بعد انتخابات ١٩٤٧ م النيابية وكانت له مشاركة في تأسيس الحزب التقدمي الإشتراكي[4] في ١٧ آذار سنة ١٩٤٩ م.

---

(١) العلايلي (عبدا لله). «في سبيل حزبية مثلى»، الأديب، عدد ١١ سنة ٤٥ م، ص ٥.

(٢) من مؤسسي الحزب: كاظم الصلح، فوزي بردويل، نصري المعلوف، ومحمد النقاش وجبور عبد النور.

(٣) نادت هذه الكتلة باصلاح سياسة الحكم، وكانت تضم عبد الحميد كرامي، الفرد نقاش، كميل شمعون، وكمال جنبلاط وعضدها الشيخ العلايلي.

(٤) تأسس هذا الحزب برئاسة كمال جنبلاط (١٩١٧ - ١٩٧٧ م)، وكان من اعضائه فؤاد رزق، جميل صوايا، جورج فليبيدس وجان نفاع إلى جانب العلايلي الذي تركه بعد سنة ونصف السنة من تأسيسه ولكنه بقي خطيبه في المهرجانات والمناسبات.

كانت عصبة العمل القومي في أواسط الثلاثينات. والحزب التقدمي الاشتراكي في آواخر الأربعينات هما الحزبان الوحيدان اللذان انخرط فيهما العلايلي انخراطاً رسمياً.

وهكذا كثر احتكاك العلايلي بالعمل السياسي اليومي، ونال حظوة عظيمة لدى جمهرة المعجبين به لأنّه صريح لا يهاب وجريء لا يهادن، فضلاً عن أنّه قادر على فضح أساليب الحكام الذين جهدوا لإبقاء لبنان مجرد «تجمع قبليات» يحمي مصالحهم ومآربهم الشخصية. وفي معترك هذه المواقف السياسية والحزبية التي لا هوادة فيها، شغر منصب الافتاء سنة **١٩٥٢** م، بوفاة الشيخ محمد توفيق خالد، فهبّت الطبقات الشعبية تطالب بالعلايلي مفتياً للمسلمين في لبنان تعضدها الصحف في ذلك. كما وضعت بعض الأحزاب العاملة على الساحة اللبنانية نفوذها وإمكاناتها لدعمه، لأن استلام العلايلي لهذا المنصب الديني الرفيع كان يعني نفض الغبار عن عادات وتقاليد دينية ومعتقدات باتت بحاجة إلى معاودة الدرس من جديد. ولم يسع العلايلي إلا الخضوع لمطالب الشعب تملأ نفسه ذكريات الأزهر والإصلاحات التي شهدها تطبّق على أيدي نخبة من علمائه. أشهرهم الإمام مصطفى المراغي، وتحدوه الأماني في أنْ يرى التجربة الأزهرية تطبّق في لبنان بعد أن يضيف إليها ما ينسجم مع متطلبات عصره وواقع بلده.

أمام هذا الإجماع على تأييد العلايلي ازدادت مخاوف أهل الحكم وهم الذين يعرفون صراحته وجرأته في معالجة الأمور، فأرهبهم نجاحه في الافتاء فوقفوا ضده بكل إمكاناتهم، واستطاعوا إسقاطه والحؤول دون وصوله إلى المنصب الديني الأول عند المسلمين في لبنان[١].

ونخلص إلى القول أن هذه المرحلة من حياة العلايلي حفلت بالنشاط والحيوية، فتابع رحلته مع السِّير التاريخية والدينية، وكان من المتحمسين لكبح جماح المستعمِر وفضح مؤامرات السياسيين. فألّف الكتب ودبّج المقالات في الصحف والمجلات وشارك في تأسيس الأحزاب والجمعيات، فضلا عن مشاركاته

(١) ترشّح لمنصب الافتاء كل من الشيخ محيي الدين مكاوي والشيخ العربي العزوزي والشيخ عبد الله العلايلي الذي نال بنتيجة الإقتراع ٤٥ صوتاً، كما ترشح الشيخ محمد علايا الذي كان الفوز إلى جانبه بأن نال ٥٢ صوتاً.

في الاهتمامات القومية عموماً والفلسطينية خصوصاً. كما أنّ هذه المرحلة إمّازت بحدثين هامين في حياة العلايلي أوّلهما زواجه وولادة ثلاثة أطفال له، وثانيهما خوضه لمعركة الافتاء التي لم تسمح له السلطة أو لم يحالفه الحظ بالفوز بها.

ب ـ العلايلي بُعَيْد معركة الافتاء حتى الحرب الأهلية الحالية في لبنان

بُعيد الافتاء غادر العلايلي بيروت إلى القاهرة، في فترة استجمام قصيرة، وهناك أخذ يدرس على الطبيعة المستجدات التي طرأت على حياة المصريين بعد غيابه عنهم أكثر من أحد عشرَ عاماً. وهناك سمع الجميع يتحدثون عن الفساد في أجهزة الدولة، وأدرك أنَّ الكل ناقمٌ على الحكم وأساليبه في ممارسة سلطاته، مستهجن لتراخيه في الدفاع عن القضايا العربية المصيرية ولا سيما قضية فلسطين التي كانت معيار الوطنية في الميزان العلائلي.

أحسَّ العلايلي بدبيب الثورة تغلي في مراجل الشعب المصري، وأدرك أنّ كل ما يحيط به يشير إلى قرب حدوث تغير ما، فانتظر قيام أول ثورة حقيقية في العالم العربي تشكِّل مدخلاً لوحدة عربية شاملة، وتمهِّد لنهضة إجتماعية وطيدة الأركان. ولم يطل هذا الانتظار سوى أشهر قليلة من عودة العلايلي إلى وطنه الأم لبنان، حتى حدث الانقلاب المصري سنة ١٩٥٢ م، فوقف منه شيخنا موقف المترقب أول الأمر، لكنه سرعان ما عارضه، ثم غالى في الهجوم عليه، عندما تأكَّد له أنَّ حكم الضباط لم يكن في الواقع سوى إجهاض لمشاعر الشعب وغليانه الجياش[١]، خصوصاً بعد أن وقف الحكم المصري الجديد في وجه العمال المطالبين بزيادة أجورهم[٢].

---

(١) راجع: مقالات العلايلي في جريدة كل شيء خصوصاً ما جاء تحت عنوان «شهادة في الانقلاب» تاريخ ٥٢/٨/١٠ م، كيف تثمر تاريخ ٥٢/٨/١٠ م و«الاشخاص الحقائب» تاريخ ٥٢/٨/١٧ م، و ٥٢/٨/٣١ م، و٥٢/١٠/٢٦ م.

(٢) انقلب العلايلي ضد الحكم المصري بعد أن أعدم العامل مصطفى خميس الذي كان مع رفاقه يطالبون بزيادة الأجور. فرثاه العلايلي بعنوان: «قارع الأجراس»، مجلة الثقافة الوطنية العدد ٦٤، تاريخ ٥٤/١٠/١٥ م، ص ٥٥.

هنا تبدَّى للعلايلي أنّ قادة الانقلابات العسكرية هم في الغالب من الطبقات لميسورة التي تدفع بهم امتيازاتهم ومصالحهم إلى تفشيل الثورة العارمة، والحؤول ون وصول القادة الشعبيين الحقيقيين - الذين يحسون بالجوع والألم - إلى الحكم. هكذا إزورَّ الشيخ عن الانقلابات العسكرية ليقينه أنها عاجزة عن تحقيق تطلعات لشعوب إلى الحرية والعيش الكريم.

وبعد عودة العلايلي إلى وطنه الأم، إختلى مع نفسه مليًا ليقوِّم نتائج معركة لافتاء في إيجابياتها وسلبياتها، فما لبث أن تيقن أنَّ رجال الحكم إنما كانوا له بالمرصاد خوفاً على مصالحهم وامتيازاتهم، وأنهم حاربوه لمواقفه الوطنية الجريئة، ولتصدّره الصف المعارض في كثير من الأحايين.

ورغم قناعة العلايلي تلك، مضى ينافح ما تبقى من أيام حكم بشارة الخوري الذي انتهى سنة ١٩٥٢ م، كما أخذ يعدُّ العدَّة بالأشتراك مع رجالات الصف المعارض لمعركة الرئاسة الأولى فنجح مع زملائه خصوصاً في الحزب التقدمي الإشتراكي في إيصال الرئيس كميل شمعون (١٨٩٩ - ٠٠٠٠ م) سنة ٥٣ م إلى سدة الرئاسة. ولكن بعد حين شعر الشيخ أنّ بذور الخلاف دبت بين حلفاء الأمس - الحزب التقدمي الإشتراكي ورئيس الجمهورية - فاختار طريق المعارضة ووقف خطيباً في مهرجاناتها الشعبية غير آبهٍ بالنتائج، فالطريق الوعرة تشد المناضلين الشرفاء لارتيادها، والجهل المنتشر يغري العالم بمغامرة نشر العلم مهما كانت الطريق محفوفة بالمخاطر.

هنا أحس العلايلي أنّ قضية الشعب كلها في الميزان، وأنّ قضية المصير اللبناني والعربي مهددة بالاندثار، فمضى يدافع عما يجده حقاً وصواباً. لذلك وقف خطيباً في المناسبات التي تعدها الأحزاب المعارضة، قاطعاً على نفسه عهداً أنْ لا يقارب المداهنة والتصنع وألّا يداور في طلب الحق مهما اشتدت وطأة الظلم والظالمين، فيقول: «قطعت للجماهير على نفسي عهداً وهو: إن لن يحبسنا بعد اليوم تورُّع جبان في القول، ولا مداورة هلوع، ولا مصانعة تمسح جبين الرجْس

والنتنِ بالعطور. . . وشدّ ما أنا أكره هـذا التّصنع، حيـال ما هـو أَقدس من رغبـاتي ورغباتك، وأخلد من وجودي ووجودك، حيال قضية شعب وقضية مصير»[1].

ومنذ ذلك الحين تركَّزت اهتمامات العلايلي في اتجاهين: أحدهما لغوي، والآخر سياسي وإن كان هذان الاتجاهان لا يمتّ الواحد منهما إلى الآخر بصلة نسب ظاهر فإنهما في الواقع متكاملان يتمم واحدهما الآخر، فغايتهما واحـدة وإن اختلفت أساليبهما والممارسات.

فغاية العلايلي في الاتجاه اللغوي تصحيح مـ يـ ـة اللغة العـربية وجعلهـا كلا واحداً حيًّا مع أبنائها، تعيش معهم بيسر ويعيشون بواسطتها في تكامل إدراك. وغايته في الاتجاه السياسي تصحيح الأوضاع الاجتماعية والحياتية ليغمر الشعور بالمواطنية الصحيحة الحقَّة المواطن مهما كانت نزعاته السياسية وميوله الاجتماعية. ومهما يكن من أمر فإن اهتمامات الشيخ اللغويـة برزت مبكـرة في حياتـه، يوم أصـدر في سنة ١٩٣٨ م، «مقدّمته» المعروفة «مقدِّمة لدرس لغة العـرب». ولكنّ تلك الاهتمامـات بقيت تختمـر في وعي الشيـخ وأعمـاق لا وعيـه حتى تفتّقت في سنـة ١٩٥٤ م عن المعجم[2] الذي أصدر منه أربعة أجزاء من المجلد الأول فقط، وكان مقـرراً له أن يصدر في أربعة وعشرين مجلداً كل منها في أربعة وعشرين جزءاً، يكون في مجموعه تطبيقاً حياً لما أبداه من آراء في مقدمتـه. ولكن ذلك العمل الضخم لم يكتمل نشراً حتى الآن، لأنَّه ما زال ينتظر التمويل اللازم.

وبعد حين خطر للعلايلي أن يضع معجماً وسيطاً يكون تَذْكرة للطالب والباحث

---

(١) عبد الله العلايلي. «أصبحت البلاد هاوية في انحدار»، جريدة الانباء، العدد ٩٤، تاريخ ٥٣/٥/٨ م، ص ١.

العلايلي عبد الله. «بعد حل المجلس النيابي: أسرار وأخطار»، كل أسبوع، العدد الأول، تاريخ ٥٣/٦/١٣ م، ص ١.

(٢) العلايلي (عبد الله). المعجم دار المعجم العربي، بيروت، ١٩٥٤ م.

على السواء، ويساعد في تغطية نفقات طباعة شقيقه البكر. فكتب «المرجع»[1]، وأصدر منه مجلداً واحداً سنة ١٩٦٣ م، وتوقف العمل الطباعي فيه أيضاً لأن عائداته المادية لم تغطِ نفقات طباعته.

وإلى جانب هذه الاهتمامات اللغوية التي تركزت في المقدمة والمعجم والمرجع، تجدر الإشارة إلى مشاركة الشيخ في «لجنة الدروس والأبحاث»[2] التي أوكل إليها وضع معجم عسكري، يراعى فيه الأبجدية الفرنسية وما يقابل مصطلحاتها الواردة في المعجم بالانكليزية والعربية، وفضلاً عن ذلك كثرت مناقشات الشيخ اللغوية، فكان يصحح خطأً لغوياً هنا، ويقترح مفردة جديدة هناك لم تحسن المجامع اللغوية العربية تعريبها[3]. أو نجده ينتقد رأياً، أو يرد على منتقد أو يوضح أمراً استعصى على اللغويين.

أمّا اهتمامات العلايلي السياسية، فبرزت مبكرة في حياته أيضاً، إذ شارك منذ أواسط الثلاثينات في تأسيس «عصبة العمل القومي»، كما تابع نشاطاته السياسية خلال الأربعينات وأوائل الخمسينات. وفي هذه المرحلة من حياة الشيخ امتدت تطلعاته إلى الآفاق الإنسانية، فدعا إلى السلم العالمي والتمرُّد الإيجابي الذي قال فيه: «... فأول واجب البنائين الذين يعملون في الأساس، هو إشاعة مبدأ التمرُّد الإيجابي... والنفس التي شاعت فيها ثورة الإصلاح، تتمرُّد حتى لتتحدى كل الأوضاع، وتتمرُّد حتى لتجابه كل الأخطار»[4]. فتلاقى العلايلي بذلك مع أفكار حركة أنصار السلم التي كان له بين أعضائها أصدقاء كثر منهم جورج حنا (١٨٩٣ - ١٩٦٩ م)، صاحب «أنا عائد من موسكو»، والوعي الاجتماعي، ورئيف خوري (١٩١٣ - ١٩٦٧ م)، صاحب: معالم الوعي القومي وحقوق الإنسان وغيرهما.

---

(١) العلايلي (عبد الله). المرجع، دار المعجم العربي، بيروت، ١٩٦٣ م.

(٢) كانت تضم هذه اللجنة الى جانب العلايلي: بطرس البستاني، فؤاد حبيش ولفيف من الضباط العسكريين.

(٣) أنظر الملحق في آخر الكتاب.

(٤) العلايلي (عبد الله). «ذكرى تأسيس حركة أنصار السلم»، مجلة الطريق مجلد ١٣، سنة ٥٤ م، العدد ٦، ص ٦.

إنسجم العلايلي مع أفكار حركة أنصار السلم، فسار في ركابها ردحاً من الزمن، ووقف منافحاً عن تعاليمها في أكثر من مناسبة، خصوصاً سنة ١٩٥٥ م عندما وقف خطيباً لها في دمشق يهاجم سياسة الحكام العرب ويفضح أحلافهم العسكرية المرتبطة بالاستعمار. وهناك أجمعت الصحافة السورية على أنّ العلايلي فجَّر الثورة[١]، لا بل أنَّ إحداها غالت ولقَّبته بالشيخ الأحمر[٢]، فلحقه هذا اللقب فترة من الوقت.

ومهما يكن من أمر، فإن العلايلي لم يكن شيوعياً بالمعنى الحزبي للكلمة، رغم تبنّيه لمعظم مواقف حركة أنصار السلم الإصلاحية. وأما التقاؤه مع فكر الحركة أو الفكر الشيوعي عموماً، فلا يعدو كونه انسجاماً مع الخط السلمي والإصلاحي الذي دعا إليه. لذلك يقول: «أنا لا أنفي المبدأ... وربما كنت أكثر الناس التقاء مع الفكر الشيوعي، كما بالضبط أختلف بنقاط عديدة معه»[٣]. فالشيخ إذا كان إنسانياً ولم يكن شيوعياً، كان يدعو إلى الإصلاح بطرق شتى ووسائل متعددة، يرافق هذا الحزب إذا ما توسم فيه الخير، ويزامل تلك الحركة إذا ما شعر أنها تسعى لخير الإنسان وصالحه.

وتتصل باهتمامات العلايلي السياسية في أواسط الخمسينات، التفاتته إلى العرب حيث كتب «العرب في المفترق الخطر»[٤]، وضعهم فيه أمام مسؤولياتهم خصوصاً فيما يتعلق بقضية فلسطين، منبهاً إيّاهم للأخطار المحدقة بها.

هذه النشاطات كلها لم تكن متوالية متعاقبة في حياة العلايلي، بل كانت

---

(١) العلايلي (عبد الله). «العلايلي فجّر ثورة وطنية في ذكرى عدنان المالكي» صحيفة الشرق، العدد ٢٩١٦، تاريخ ١٩٥٥/٧/٢ م، وتجدر الإشارة إلى أنَّ كلمة العلايلي في المناسبة نشرتها معظم الصحف السورية، لكن بعناوين مختلفة، نذكرمنها: الأيام العدد ٥٥٦٨، تاريخ ٥٥/٧/١ م. بردى العدد ١٨٠٦، تاريخ ٥٥/٧/١ م. الشام العدد ٨٥، تاريخ ٥٥/٧/١ م الصرخة العدد ٢٧٨، تاريخ ٥٥/٧/٢ م. والنهضة العدد ١٠، تاريخ ١٩٥٥/٧/٤ م.

(٢) جريدة (الناس). «وقام الشيخ الأحمر» العدد ١٩٧، تاريخ ١٩٥٥/٧/٢ م، ص ١.

(٣) نقلاً عن الحر (ليلى). «الدستور تناقش..»، مجلة الدستور العدد ٢٠، تاريخ ٧١/٥/١٠ م، ص ٤٦.

(٤) العلايلي (عبد الله). العرب في المفترق الخطر، دار الكتاب اللبناني، بيروت سنة ١٩٥٥ م.

متداخلة متشابكة، فنشاطه اللغوي لم يتوقف عندما كتب في السياسة أو في القوميات أو في الدين بل على العكس من ذلك فقد وسّعت إهتماماته المتشعبة تلك، دائرة عمله اللغوي ورفدته باطلاع واسع وصداقات جديدة. كما دعّم اهتمامه باللغة عمله ضمن خط سياسي إصلاحي لأن كليهما يصبان في غاية واحدة هي الإصلاح الذي لا حدود لدوائره وميادينه. ولعل هذا الخط الإصلاحي هو الذي حتّم على العلايلي مواقفه المعارضة الدائمة، فهو معارض لأساليب السياسيين في ممارسة سياستهم، ومعارض لرجال الدين في فهم دينهم، معارض غايته الإصلاح والإصلاح وحده. لكنه يبغي من تلك المعارضة تصحيح الأوضاع السياسية والاجتماعية والطائفية السائدة في بلده لبنان، القابلة للانفجار في كل حين.

وبتاريخ ١٤ نيسان ١٩٧٥ م، إشتعل فتيل الحرب بين الفئات اللبنانية، فتسابق الفرقاء من أبناء الوطن على دكّ بنيانه، يدَّعي كل منهم أنّه يحارب من أجل منع التقسيم ويتّهم الآخرين بالعمل الحثيث له.

إصطّبغ الخلاف بين اللبنانيين بالصبغة الطائفية التي نذر العلايلي حياته لنزعها من النفوس، وتحطّمت الوحدة الوطنية التي ناضل الشيخ لجعلها قادرة على الصمود في وجه التّحديات مهما عظم شرها واستفحل خطرها، ولكنه أحسَّ بصعوبة إطفاء النار الطائفية إذا ما امتدّت وإضطّرم أوارها، كما شعر باستحالة استمرار الوحدة الوطنية إذا ما استمرت تلك الحرب. فشرع يضع حداً للمهاترات والمزايدات التي تطلق من هنا وهناك، ولا عجب فالعلايلي عاش حياته شجاعاً لا يهاب الحكام ولا الرؤساء بل كانت عراكاً ضد الأسوار مهما ارتفعت.

إنطلق العلايلي يدبّج المقالات والكتب المفتوحة للرؤساء وأهل الحكم ولكل من يتوسَّم الخير فيهم[1]، محاولاً إنقاذ ما تبقى من كيان الوطن الذي ازداد أواره

(١) العلايلي (عبد الله). «كتاب مفتوح إلى الرئيس المكلف (رشيد كرامي) المحرر العدد ٣٧٩٦، تاريخ ١٨/٦/١٩٧٥ م.

- العلايلي (عبد الله). «كتاب مفتوح إلى بيار الجميل»، المحرر العدد ٣٨٠١، تاريخ ٢٣/٦/١٩٧٥ م.

- العلايلي (عبد الله). «كتاب مفتوح إلى أبو فلتنة»، المحرر العدد ٣٨٠٦، ٢٨/٦/٧٥، ص ٥.

إشتعالاً. لكن تيَّار الخراب كان أقوى من محاولاته وأعتى من صيحاته وأعنف من نداءاته، فشعر أنَّ الكيان اللبناني كلّه يهتز ومقومات الوطن كلّها ترتجف[1]، خصوصاً عندما ازدادت الحرب اضطِراماً وعبثاً بمقدرات البلاد، ومقدرات منزل العلايلي الكائن على خط من خطوط التَّماس، فكان يضطّر إلى تركه كلّما تأزّمت الأمور في العاصمة وإدلهمّت، وتعرضت كتبه ومخطوطاته للعبث والتلف.

وهنا كثرت رحلات الشيخ إلى دولٍ عربية وجهت إليه دعوات لزيارتها، فمدح الملوك والرؤساء العرب الذين توسَّم فيهم النيَّة الصادقة والعزم الأكيد على المساهمة في إخماد الحريق في البيت اللبناني، ونتيجة لتلك المدائح أصدر مجموعته الشعرية «قصائد دامية الحرف بيضاء الأمل، أو من أجل لبنان»[2]، فجاء نشاطه الشعري في هذه المرحلة تعبيراً عن حالة إكتائبيّة سوداوية كانت بمثابة «الشيطان» الشعري عند العلايلي إن صح التعبير.

وحاول شيخنا، شأنه في نشاطاته كلها، ؛ أنْ يشخِّص الداء الذي أوصل اللبنانيين إلى الحرب والاقتتال، فوجده في الأفكار التي يبثها المفكرون ورجال الدين في خلد الناس. هنا وجد من واجبه أنْ يصحح الاعتقاد الخاطىء ويضع حداً لترَّهات كثيرة ظنّها الناس من صميم الدين وهي في الحقيقة قشور لا تمس الجوهر ولا الأساس، فأصدر كتابه «أين الخطأ»[3]، رائده، فيه أن لا تمنعه غرابة رأي يظن أنّه صحيح من إبدائه أو الدعوة إليه أو الانتصار له. واضعاً فيه علامات استفهامٍ كثيرة أمام الفقهاء والمفكرين. وفضلاً عن ذلك، كان العلايلي منقحاً ومراجعاً لعدد من الكتب[4]، واضعاً المقدمات لبعضها الآخر[5] على تنوع مراميها ومقاصدها ما دام

---

(1) العلايلي (عبد الله). خشية أضع كفي على قلبي، «اللواء» تاريخ ٧٧/٨/٢ م، ص ١.

(2) صدر هذا الكتاب عن مؤسسة بدران للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٧ م.

(3) صدر هذا الكتاب عن دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٨ م.

(4) راجع العلايلي ونقح كتاب: أنطوان مسعود البستاني، قواعد العرب، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤ م.

(5) وضع العلايلي مقدمات لكثير من كتب الآخرين نذكر منها:
- داغر (يوسف أسعد). دليل الأعاريب إلى علم الكتب وفن المكتبات، لا مطبعة. بيروت، ١٩٤٧ م.
- سلامة (بولس). عيد الغدير، مطبعة النسر، بيروت، ط ١، ١٩٤٩ م.
- شرف الدين (صدر الدين). خليفة النبي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٤٩ م.

رائدها الهدف النبيل للإصلاح. ومهما يكن من أمر فإن تطلعات العلايلي الفكرية تنوعت وتشعبت، فشملت اللغة والسياسة والاجتماع والقوميات إلى جانب التاريخ والدين والأدب، فكثرت مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة كما كثرت لديه التصاميم التفصيلية لمخطوطات لمّا تكتمل بعد، وإذا أضفنا إليها تلك التي شارك في تنقيحها ومراجعتها، أو التي وضع مقدماتها لنافت على الستين أثراً، هذا إلى جانب ركام ضخم من مقالات نشرها في الصحف والمجلات اللبنانية والعربية، وهي تشكل في مجموعها إرثاً فكرياً عظيماً أضافه العلايلي إلى التراث العربي.

= - نصر (نسيم). الشعر في بلاطات الملوك. دار مجلة الأديب، بيروت، ١٩٥٠ م.
- منعم (طانيوس) وعلى الأرض السلام، لا مطبعة، بيروت، ١٩٥٢ م.
- قلعجي (قدري). أبو ذر الغفاري، دار العلم للملايين، بيروت، لا تاريخ.
- السباعي (يوسف). خبايا الصدور، مكتبة الخانجي الطبعة الأولى، لا تاريخ.
- الخطيب (محمد نمر). الإسلام دين وهداية، منشورات الحياة، بيروت، لا. ت.
- ابن منظور (أبو الفضل، محمد بن مكرم) - إعداد يوسف الخياط ونديم مرعشلي، دار اللسان العربي، بيروت، دار الصادر، ١٩٥٥ - ١٩٥٦م.
- الجوهري (أبو نصر اسماعيل). الصحاح في اللغة والعلوم، اعداد نديم وأسامة ومرعشلي، دار الحضارة العربية، بيروت، ١٩٧٤ م.

القسم الثاني

العلايلي والتجديد اللغوي والأدبي

العلايلي اللغوي والأديب

نتطلع في هذا القسم إلى الإحاطة بأفكار العلايلي اللغوية ومشاركاته الأدبية، بلمٍّ ما تبعثر منها هنا وهناك، نلقي الأضواء على ما استعصى منها دون الـدخول في عمق المـوضوعـات خصوصـاً اللغويـة منها. فنحن لسنـا معنيين بتاريـخ علوم اللغة وأغراض الأدب قديمها وحديثها، كما لسنا معنيين بدراسة تحليلية ناقدة لأفكار الشيخ اللغوية والأدبية على ضوء ما غبر أو مـا استجد من علوم ونـظريات، بـل غايـة همنا إيصال هذه الجوانب من أفكار الشيخ للقارىء بطريقة سهلة المتناول رغم ما يكتنف محاولتنا من صعوبات ومزالق.

الفصل الأول

اللغة والتجديد اللغوي عند العلايلي

إن الحديث عن الشيخ الغلايلي اللغوي يدخلنا في ثورة حقيقية من المفاهيم اللغوية تعريفاً ونشأة وتطوراً. وإن نحن قلنا: اللغة تعريفها، نشأتها وتطورها فإننا لاندعي الإحاطة بكل ما قيل في تعريف اللغة ونشأتها وتطورها، لأن تفصيل ذلك يخرجنا عن الحدود التي رسمناها لهذا البحث، لكنّ ملامسة هذه النواحي جميعها من شأنها أنْ تفتح نافذة على مجهودات العلايلي اللغوية المتشعبة. وفضلاً عن ذلك فنحن لا ندَّعي أننا نستطيع تقديم أفكار الشيخ اللغوية كلها، لأنها جمَّة كثيرة وتكاد تستعصي على دارس واحد، فالمقدمة وهي الكتاب الأم لكتابات الشيخ اللغوية إصطُبغت كلها بالأسلوب المصطلحي، فجاء استيعابها أو حتى محاولة الإحاطة بأفكارها صعباً بل عصيًّا. لذلك سنكتفي في هذه الدراسة بإلقاء الضوء على بعض أفكار الشيخ اللغوية، لأن الإحاطة بها جميعها فضلاً عن مناقشتها كما جاء على لسان إبراهيم مصطفى (١٨٨٨ - ١٩٦٢ م) صاحب كتاب إحياء النحو، تستدعي «ثلاث رسائل دكتورية: الأوزان وتحديدها، نشوء اللغة وتطور اللهجة، السماع والاشتقاق[١].

إذا لا بدّ في هذا القسم من ملامسة تعريف اللغة ونشأتها وتطورها عند بعض القدماء والمحدثين، وبعدها نعرض بعض أفكار العلايلي في اللغة تعريفاً ونشأة وتطوراً.

---

(١) نقلاً عن: علي (أسعد). «تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي»، بيروت، دار النعمان، ١٩٦٨ م، ص ٢٤.

أ ـ اللغة، نشأتها وتطورها

وضع العرب ـ بعد القرن الرابع الهجري ـ تعاريف عديدة للغة قد تختلف شكلاً وجوهراً. فهي عند نفر منهم: «أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم»[(١)]. وعند آخر «ألفاظ موضوعة للمعاني»[(٢)]. أو هي مجازاً «كل وسيلة تعبر عن فكرة أو عاطفة»[(٣)]، أو هي «أداة للتّوصيل داخل المجتمع»[(٤)]، أو هي عبارة المتكلّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني»[(٥)]، وإنها «أهمّ وسيلة في الاتصال الإنساني»[(٦)].

واللغة بعد ذلك «تعتبر من أهمّ الروابط المعنوية التي تربط الفرد البشري بغيره من الناس، لأنها أولاً واسطة التفاهم بين الأفراد، ثم هي فضلاً عن ذلك آلة التفكير، وهي واسطة لنقل الأفكار والمكتسبات من الآباء، ومن الجدود إلى الأحفاد»[(٧)].

واللغة أيضاً «ظاهرة اجتماعية بسيكولوجية مكتسبة، لا صفة بيولوجية ملازمة للفرد، تتألف من رموز صوتية لغوية اكتسبت بالاختيار معاني مقررة في الذهن. وعلى ذلك تكون اللغة شيئاً مركباً تتصل دراسته بعلم الطبيعة لأنها مكونة من أصوات، وبعلم وظائف الأعضاء لأن تلك الأصوات حركات عضلية تدركها الأذن، وبعلم النفس لأن إعطاء الأصوات دلالات خاصة أمر يرجع إلى حقائق نفسية»[(٨)].

---

(١) ابن جني (أبو الفتح عثمان). الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، بيروت، دار الهدى للطباعة والنشر، لا تاريخ، ج ١، ص ٣٣.

(٢) السيوطي (عبد الرحمن). المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار احياء الكتب العربية لا تاريخ، ج ١، ص ٨.

(٣) الشهابي (مصطفى). المصطلحات العلمية في اللغة العربية، دمشق، المجمع العلمي العربي، ١٩٥٥ م، ص ١٣.

(٤) الراجحي (عبده). فقه اللغة في الكتب العربية، بيروت، دار النهضة العربية، ٧٢ م، ص ٦٩.

(٥) ابن خلدون (عبد الرحمن). كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر. المشهور بالمقدمة، بيروت، دار احياء التراث العربي، لا تاريخ، ص ٥٤٦.

(٦) الراجحي (عبده). فقه اللغة في الكتب العربية، ص ٦٩.

(٧) الحصري (ساطع). آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٩٥١ م، ص ٩٧.

(٨) فريحة (أنيس) محاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها، القاهرة، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٥ م، ص ٣١.

وقد تكون اللغة حلقة في سلسلة النشاط الإنساني المنتظم، وجزءاً من السلوك الإنساني أو ضرباً من العمل وليست أداة عاكسة للفكر كما يـرى البعض[1]. واللغة أيضاً فُعَة أصلها لَغْيٌ أو لَغْوٌ والهاء عَوض. مصدره اللّغو وهو الطَّرح، جمعه لُغاتٌ ولُغونٌ ولُغىً والفعل لَغَا يَلغوا لغوا إذا تَكَّلم. أو من لَغِيَ به لَغاً (كرضي) إذا لهج به. وفي الأسـاس: لَغَوْتُ بكـذا لفظت بـه وتكلمت. وفي اللسان: اللغـة اللسن وحدّها أنّها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، وهي فُعْلَة من لَغَوْتُ أي تَكَلْمتُ[2].

أمّـا اللغـة عنـد العـلايلي فهي مجمـوعـة من الأفكـار والتقـاليـد والعـواطف والأحاسيس والمشاعر والنزوات[3]. «فمجموعة» الألفاظ تلك تنمو أو تموت، تتحرك أو تأسن بحسب حاجة الناس إليها أو بمدى ارتباطها بنشاط الإنسان، إذ أنّ اللغة كما يقول العلايلي «تتحرك بقانون الغاية لا السببيَّة»[4]. وهذا يعني أنّها مـرتبطة بـالفكر الإنساني العام إرتباطاً وثيقاً، إذ لا يمكن لأحدنـا التفكير إذا فقـدت اللغة أو لم تعد تجاري التطور الحضاري، لذلك يقرر الشيخ: «أنَّ إمكانية التفكير أولاً وأخيراً تستند إلى اللغة التي تستخدم في إبراز عناصر الفكر، ففرض إنسان بدون لغة معنـاه فرض إنسان بدون فكر»[5]. وإلى جانب ذلك فإنّ «مجموعة الألفاظ» تلك لها مفاهيم قائمة بذاتها تدل عليها وتعبر عنها، كما لها زوائد معنويـة تخلع على كل لفظ منهـا معنى سحرياً يميِّزه عما يرادفه ويعنيه وهذا ما يلتفت إليه الشيخ بقوله: «إنّ لألفاظ أيَّة لغ زوائد تفرغ على الصورة ما يزيد في معناها[6].

---

(١) السعران (محمود). اللغة والمجتمع: رأي ومنهج، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣ م ص ٣.

(٢) رضا (أحمد). معجم متن اللغة، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٥٨ م، ص ٣.

(٣) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ١٥.

(٤) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٤.

- ابن منظور (أبو الفضل) محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق مرعشلي، ص: ت.
- أبـو سعد (أحمـد). «موسـوعة العـلايلي فتح لغـوي»، جـريـدة الجـريـدة، العـدد ٣٩٧، تـاريـخ ٢٥/٤/٥٤ م، ص ٧.

(٥) العلايلي (عبد الله). المرجع، ص: ز.

(٦) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ١٦..

ولكن التعاريف وإنْ تعددت تبقى اللغة في مفهومها العام وسيلة للفهم والتفاهم، نفكر ونبدع في التفكير فنعبرٍ عن تلك الأفكار ونقلها إلى الآخرين باللغة، وليس المهم هو نقل الأفكار إلى الغير فقط بل إنَّ وظيفة اللغة الأساسية هي إثارة أفكار وانفعالات عند السامع أو المخاطب ودفعه إلى العمل والحركة والتفكير. فنحن نتكلم لا لمجرد التعبير، بل إننا نبغي إحداث أثر مقصود عند السامع. وبواسطتها نستطيع أن نتتبع نتاج المفكرين في تآليفهم، فضلاً عن إنها عامل على تفتيق الذهن وتنمية الخيال.

وبعد فإن شيخنا أسهم مع من أسهموا في تعريف اللغة، ورغم أنّه لم يوفه حقه فإنّه ربطه بفكر الإنسان وحاجياته، وهذا هو المنطلق الأساسي لفهم اللغة.

١ ـ نشأة اللغة

وقبل أن نتناول بعض المذاهب التي قيلت في نشأة اللغة، لا بدّ من الملاحظة أنّ الخلاف لم يحصل حول كيف لقنت اللغة، فالكل متفقون تقريباً أنّ الطفل أول ما يلغي ويتحرك لسانه بالكلام، يكون ذلك منه بالحروف السهلة على النطق، فإذا أدرك الأشياء أخذ يطلق عليها هذه الحروف ما لا يخلو من مناسبة مع إسمها الموضوع لها في اللغة التي فتق عليها سمعه، فإذا اتسع إدراكه وانطلق لسانه بالحروف الأخرى قلّد من حواليه بما يسمعه منهم من إطلاق الألفاظ على معانيها. وإنّما الاختلاف كان حول الأصل الذي نشأت منه هذه الألفاظ وقد ذهب العلماء قديماً وحديثاً في إصل الوضع مذاهب شتى.

فمن اللغويين من ذهب إلى أنّ اللغة توقيفية وأنّ الله علّم آدم الأسماء كلها[١]، ومنهم من ذهب أنّها تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف[٢]، كما ذهب أنّها نشأت تقليداً لأصوات الطبيعية أو محاكاة لها[٣]. ومنهم من ذهب أنّها نشأت متدرجة من

---

(١) ابن فارس (أحمد). الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق ابراهيم الشويمي، بيروت، ١٩٦٣ م، ص ٣١.

(٢) ابن جني (أبو الفتح عثمان). الخصائص، ج ١، ص ٤٠.

(٣) ابن جني (أبو الفتح، عثمان). «الخصائص» ج ١، ص ٤٦.

إيماء وإشارات إلى مقاطع صوتية على أبسط ما تكون، مشبهاً نشأتها بنشأة الكتابة التي بدأت بتصوير الوقائع ثم صنفت مقاطع صوتية، فحروف[1]. ومنهم من يرى أنَّ نشأة اللغة مرتبطة بنمو المخ الإنساني الذي يسمح له باستعمالها[2]، ومنهم من يرى أنّها ولدت من «العمل» ومن الحاجات العملية لأجيال لا حد لها من البشرية، وذلك لأن «العمل هو مصدر كل ثروة، بل لأنه أكثر من ذلك، أنّه الشرط الجوهري لوجود الإنسان ذاته حتى أنّنا نستطيع أنْ نقول أنّ العمل هو الذي خلق الإنسان»[3].

أمّا العلايلي فإنه يتّخذ من العربية نموذجاً لنشأة اللغات، هذه النشأة التي جاءت في أدوار متعاقبة وحلقات، إستقامت في نهايتها اللغة العربية التي نزل فيها القرآن الكريم وهذه اللغة تدرجت من المقطع الوا- د لبسيط إلى المقطع الثنائي المركب ثم المقاطع المركبة.

دور المقطع البسيط - يستقبل العلايلي الإنسان في هذا الدور وهو يلهج بأصوات إضطرارية كالتي تصدر عن الانفعالات (كالأنين والعنين) دون أنْ تطبع بطابع خاص مميَّز. وبعد أنْ تأثرت هذه الأصوات، بأصوات الطبيعة وبأصوات المواليد الحية والنامية والجامدة، انتظمت في أغراض ثابتة تولدت منها أصوات كلمية شاعت في لغة الإنسان الفطري وانتشرت، وهي ما يمكن وصفها بلغة الإنسان الأول، أو باللغة الأم حسب تعبير العلايلي. ويذهب العلايلي أنّ العربية ذات أساس أحادي، ذات أصوات أحادية وحركات يحمل كل منها معنى خاصاً به يضاف إليه ما تعنيه بقية أصوات البناء. وفي هذا المجال يقول: «الأحادية التي قلت بها كنت الوحيد القائل بها... وأتمسَّك بهذا الرأي.... لأن اللفظة حرفاً فحرفاً هو الذي يفسر غوامض اللغة»[4]. فكلمة «جمل» مثلاً يرجعها الشيخ إلى صوت (ج) ومعناه

---

(1) رضا (أحمد). معجم متن اللغة، ج ١، ص ٢١.

(2) فندريس، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٠ م، ص ٣٥.

(3) هذا ما ينقله عبده الراجحي في كتابه فقه اللغة في الكتب العربية هامش ص ٩٤، عن كتاب انجلز الذي لم يكتمل وعنوانه: الدور الذي أدّاه العمل في الانتقال من القرد إلى الإنسان.

(4) نقلاً عن: بيضون (أحمد). «حوار مع العلايلي»، الفكر العربي، العددان ٨ - ٩، سنة ٧٩ م، ص ١١٤.

الارتفاع، وإلى (م) ومعناه المياه ويفهم منه السحاب، وإلى (ل) ومعناه الملاصقة أو المساس. فيصبح المعنى المؤلف من هذه الأصوات جميعها (مرتفع يلامس السحاب) وهو تصوير لوضع الجمل تماماً.

ويرجع العلايلي أصوات كلمة شجر إلى أصلها، إذ هي تتألف من صوت (ش) ومعناه «سن» ويفهم منه النبات مطلقاً، ومن (ج) ويفهم منه مطلق الارتفاع، ومن صوت (ر) ومعناه «الرأس»... وبذلك يصبح المعنى نبات مرتفع له رأس وهو تمام معنى الشجر.

وبالنتيجة يمكن القول أنَّ كلمات اللغة العربية عبارة عن أصوات كانت تمثل عند الإنسان الفطري لغة مستقلة، ومنها تولَّدت المقاطع الأحادية أو ما يسمى بأصوات الجدول الهجائي.

دور المقطعين - في هذا الدور - كما يرى العلايلي - نشأت الثنائيات في اللغة، نشأة بسيطة عفوية بعيدة عن القصد في التأليف أو التركيب، والثنائيات هي أبنية ذات صوتين فقط تآلفت معانيهما فتكونت منهما الكلمة. ومذهب «الثنائية» هذا قال به بعض القدماء[1] كما جدَّد القول به بعض المحدثين[2]، لكنهم لم يتوسعوا في فهمه كما فعل العلايلي الذي «أخذ الثنائية في أوسع اعتبار»[3]. كما يقول هو نفسه.

فالمعلّات[4] عنده تعود إلى الدور الأحادي وخصوصاً اللفيف المفروق، فالحرف الحقيقي في (وعى) مثلاً هو العين، والحرفين الباقيين هما عبارة عن حركتين[5]. أو هي ثنائيات ألحقت بالثلاثي ونشأت في هذا الدور ومثل المعلّات ما

---

(١) يذهب الشيخ صبحي الصالح في كتابه دراسات في فقه اللغة، مطبعة جامعة دمشق سنة ١٩٦٠ م، ص ١٧٣، أنّ العلايلي متأثر باعتبارات ابن دريد في الثنائية.

(٢) نذكر من هؤلاء المحدثين الأب مرمرجي الدومنكي، راجع:
- مرمرجي الدومنكي (أوغسطين). «فضل المقارنة الألسنية السامية» الأديب م ١٣، عدد ١٠، ص ١٨ - ٢٤. والمجلد ١٤، العدد ٢، ص ١٣ - ١٥.

(٣) العلايلي (عبد الله). حول تمحيصات الأب مرمرجي، الأديب م ١٣، عدد ٤، ص ٥٦.

(٤) المعلات هي: المثال، الأجوف، الناقص، اللفيف المفروق واللفيف المقرون.

(٥) بيضون (أحمد). الفكر العربي، العددان ٨ - ٩، ص ١١٩.

كان فيه حرف حَلق، وما عدا ذلك فقول ضعيف[1]. فالمعلّات إذا كَلِمٌ أثرية حفظت من العهود البائدة قبل أنْ تغدو العربية ذات اشتقاق مطّرد وقواعد ثابتة، رغم أنّ العرب قصدوا إلى تقليلها وإماتتها أو قل إستُبْقيت المُعلّات في العربية بإحدى الطرائق التالية: إمّا بإبدال حرف العلة بالهمزة، كما في (أوَرَ) وأصلها (يَوَرَ)، و (أَخي) وأصلها (وخى) التي قيل فيها (آخي، وأخي)، و (أرخ) ويشهد لها بقاء نطقها في بعض اللهجات (ورخ). وإمّا بالإعلال أي بإجراء هذه الحركات الأثرية مجرى الحروف وإخضاعها للتكيف ذلاقة. وإمّا بالحذف كما في (نَبى) وأصلها (نَبَ). وإمّا بالتضعيف كما في (مَكَة) وهي مشتقة من (مكا) بمعنى البيت العظيم مأخوذ عن البابلية. وهذا يعني أنّ أصلَ مَكَة مُعَلّ ثم نقلت بالتضعيف إلى لفظها المعروف اليوم في دور من أدوار التصحيح. أو كما في «زَرّ»، ويشهد له بقاء نطقه في بعض اللهجات بالإسهال والتليين أي: زَير، وأمّا بالتخفيف مثل يَدْ ودَمْ وأخْ وأَبْ[2]. فأَبْ مثلاً إنتظمت في تطورات ثلاثة (أبا، أب، أبّ) أي بالإعلال والتخفيف والتضعيف. وهذا ما يُؤكِّد أنّ المعلّات صور مصحّحة عن الثنائي الصوتي، وأنّها أصلٌ للثنائي المضعف.

فإنسان هذا الدور عرف الحرفين بصوت واحد أو بصوتين، محاكياً فيها ـ صدفة ـ أصوات الطبيعة، فنشأ عن ذلك ثروة كَلَميّة هي المقاطع الثنائية والمعلات.

ـ **دور المقاطع** ـ أمّا دور المقاطع فهو ما قصد إليه الإنسان قصداً، بإضافة ذوات المقطع الواحد إلى ذوات المقطعين، ليؤلّف منها دلالة كلمية مركبة، وفيه إستقرت العربية في الثلاثي. لكن هذا الاستقرار كان وليد حلقات خمس لم تتغير في أساسها وإنّما تفاوتت فيها نسب النشأة والارتقاء فقط.

ففي الحلقة الأولى تكوّن المنطق اللغوي عند العربي الذي أخذ يعبر بواسطة اللغة عن حاجته اليومية، لذلك عرف المفردات ذات المقطع الواحد وذوات المقطعين، وبدأ يتعرف إلى مفردات ذات مقاطع. ومما ساعده في عمله هذا، نطقه

---

(١) يذهب الأب مرمرجي، أن أصل الثنائيات، الثنائي المضعف. أمّا العلايلي فيذهب أنّ الثنائي المضعف هو ثنائي حديث ومتولد عن ثنائي معل. مقابسة المعجم للعلايلي. ص. ب.

(٢) العلايلي (عبد الله). مقابسة رقم ٢، والمعجم، ص. ب.

للكلمة الجديدة بأشكال متعددة يدلّ كل منها دلالة معينة، في وقت أصبح الثلاثي عبارة عن تركيب مؤلف من ثلاث كلمات أو قل بتعبير آخر ثلاثياً بضرورة تشخيص الموضوع له. ويمكن القول أنّ لغة الإنسان في هذه الحلقة بقيت غير ذات تناسب أو نظام رغم اجتهاده في أن يصطنع كلماتها اصطناعاً يعبر عن حاجاته الضرورية.

وفي الحلقة الثانية التي تعتبر مرحلة «تكثير اللغة وفوضى الزيادة» اخترع العربي الكتابة التي لم تكن إلا وليدة الرقي اللغوي والأسلوبي، فضلاً عن أنّه لم يعد يتخذ من المصادفات الطبيعية أو الملابسات الظرفية سبيلاً لتكثير اللغة وتسمية الأشياء، بل أخذ يميل إلى التأليف تارة وإلى التركيب طوراً. كما أنّه أخذ يميت الدلائل الخاصة للمقاطع الصوتية التي شكلت الثلاثي، محاولاً أنْ يجعله ثلاثياً عن قصد. لكنّه لم يهتدِ إلى ترتيب الجدول الهجائي كما لم يهتدِ إلى فكرة الزيادة على الثنائي ومكانها.

وأمّا المرحلة الثالثة فإنها مرحلة«التنبت اللغوي وتقرير موضع الزيادة» وفيها عرف العربي الاسم والفعل (بمنزلة الوصف)، كما عرف الحرف المهمل دون أنْ يعرف ما جاء منه لمعنى. وهذا يعني أنّ هذه الحلقة كانت النواة الحيّة للتنبت اللغوي الذي أدّى إلى النضج وإلى تحديد موضع الزيادة في العربية.

أما ما يقال على تحديد موضع الزيادة، فإنّ اللغويين - في نظر العلايلي حدّدوا «الآخر» في الأكثر موضعاً لها. أمّا الشيخ فحدّد لها «الوسط» موضعاً. لكن يستثنى من هذه القاعدة ما كان منها حرفاً حلقيّاً[1]، لأنها ليست أصولاً بل منقلبة عن أصوات هوائية كانت تصاحب الحرف، كما يستثنى ما كان فيه حرف «نون» لأن النون عنده تنوين وليس حرفاً أصيلاً[2].

ويستحسن ونحن بين يدي المرحلة الرابعة التي تمثل «النضج اللغوي عند العرب» أنْ نعرض لقاعدة القلب أو قاعدة الدوائر كما يسميها الشيخ أو قاعدة الاشتقاق الكبير كما يسميها غيره. تتم هذه القاعدة في الثلاثي بجعل عين الفعل ولامه، فاء وعيناً. أي بوضع حرفي الفعل الثاني والثالث أولاً وثانياً. وينتج عن هذا ما يسمى بالدائرة الأولى.

---

(١) حروف الحلق ستة وهي: «الهمزة، ح، خ، ع، غ، هـ».

(٢) العلايلي (عبد الله). «حول تمحيصات الآب مرمرجي» الأديب م، ١٣، عدد ٤، ص ٥٦.

ثم لا بدّ لنا أنْ نقدم لام الفعل من مادة الثلاثي الأصلية إلى موضع عينه، أي أنْ نضع الحرف الثالث مكان الثاني، ثم نكرّر ما فعلناه أول الأمر بجعل عين الفعل ولامه، فاء وعيناً. وبهذا نحصل على كلم الدائرة الثانية. فمثلاً لو أخذنا مادة (ك ل م) وأردنا استخراج مواد القلب الست منها، فإننا نجعل أول الأمر الحرفين الثاني والثالث، أولاً وثانياً، فنحصل على مادة (لمك). ثم نجعل الثاني والثالث من المادة الجديدة أولاً وثانياً، فنحصل على (مكل). وهكذا تصبح مواد الدائرة الأولى: كلم، لمك، مكل.

ولكي نحصل على مفتاح الدائرة الثانية إذا صح التعبير، نعود إلى مادة الأصل (كلم)، فنقدم الحرف الثالث وهو (م) إلى موضع الحرف الثاني، فتصبح المادة (كمل)، بعد ذلك نكرر ما فعلناه أول الأمر فنحصل على مواد الدائرة الثانية كلها وهي (كمل، ملك، لكم).

والذي يهمنا من أمر قاعدة القلب هذه، رأي العلايلي في أنّ العرب إعتمدوا القلب سبيلاً لتكثير لغتهم في هذه الفترة، وهذا يعني أموراً كثيرة:

١ ـ لا شك أنّ قاعدة القلب تتخذ الجدول الهجائي أساساً لعملها، ومعرفة العرب لهذه القاعدة يستلزم أن يكون الجدول الهجائي في العربية أسبق إلى الظهور من الجدول الأبجدي، وهذه الأسبقية لم يقطع أحد بصحتها بعد[١].

٢ ـ إنّ قاعدة القلب كما يرى العلايلي، تساعد في كشف العمر الزّمني لكل مادّة، خصوصاً أنّها تعتمد الجدول الهجائي أساساً لها. وهذا يعني أنّ أقدم المواد من الثلاثي هو ما وافق ترتيب حروفه حروف الجدول المذكور. ولنأخذ مثلاً مادّة (ملك). إن أقدم مادّة من هذا الثلاثي هي (كلم)، لأنّ الكاف يأتي ترتيبه في الجدول الهجائي قبل اللاّم، وهذه قبل الميم. وبذلك نستطيع الحكم على أقدمية مواد الاشتقاق الكبير. كما نستطيع أن نكشف عن العمر الزمني للقبائل العربية من خلال هذه القاعدة، فالقبيلة التي عرفت المادة التي يتناسب ترتيبها مع ترتيب الجدول الهجائي، هي أسبق للظهور ممن لم يعرفها.

---

(١) بيضون (أحمد). حوار مع العلايلي، «الفكر العربي»، العددان ٨ ـ ٩، سنة ٧٩، ص ١١٨.

٣ ـ وهذه المقاليب الستة من الثلاثي يجب أنْ يجمع بينها رابط معنوي[١] واحد، ينتج من معنى الثلاثي الذي ردَّ إلى ثنائي بحذف حرف الوسط منه. وهنا تجدر الإشارة إلى التفاوت الذي قد يحصل بين معاني المقاليب الستة، بتفاوت الدلالة الخاصة للحرف المتغير، علماً أنّ لكل حرف من حروف الجدول الهجائي معنى يكاد يكون مستقلاً في العربية. إذا نخلص إلى القول، أنّ العربية في نهاية هذه الحلقة لم تعد بحاجة إلا إلى مكملات تحكم اللغة وتنفي منها التريث البطيء.

وفي المرحلة الخامسة والأخيرة من مراحل نشأة اللغة، توقف النضج اللغوي بشكل مفاجىء كما يرى الشيخ، وذلك حين خرج العربي من جزيرته خروجاً مفاجئاً، مما جعل اللغة تتوقف فجأة دون أن تنتهي نهاية طبيعية[٢]، لكنّه لو بقي فيها لتخلّصت لغته من فوضى الموازين والجموع والمصادر والأفعال.

ويتصل بنشأة اللغة، ما يلفت إليه ابن جني من أنّ اللغة لا يمكن أنْ تكون قد نشأت دفعة واحدة، بل هي تتفرع دائماً وتتجدد، لذلك يعقد باباً أسماه «باب في اللغة: أفي وقت واحد وضعت أم تلاحق تابع منها بفارط»[٣].

أمّا ابن فارس فيذهب في هذا المجال مذهباً يتفق ما ما ذهب إليه في التوقيف. وأمّا الشيخ العلايلي فيجد أنّ «لغات العالم لم تتشعب عن مصدر واحد، وإنّما اللغات وليدة أسباب مكانية اجتماعية وانفرادية، كالعادات وليدة الطبائع والظروف»[٤].

ويتصل بنشأة اللغة أيضاً ذلك السؤال القديم عن كيفية اختلاف اللغات الإنسانية، متى حدث؟ وكيف؟ وأين؟

وهنا لا بدّ من العودة إلى ما قاله ابن جني الذي يفسر هذا الاختلاف تارة

---

(١) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٨.
(٢) بيضون (أحمد). «حوار مع العلايلي» الفكر العربي، العددان ٨ ـ ٩، سنة ٧٩ م، ص ١١٥.
(٣) ابن جني (أبو الفتح، عثمان). الخصائص، ج ٢، ص ٢٨.
(٤) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٤٠.

بأنه نشأ عندما تفرق أبناء آدم في الدنيا، وطوراً بأن اللغة نشأت دفعة واحدة ثم أخذت تتفرع وتتشعب[1].

وعلى كل حال فإن البحث في هذا الموضوع ـ شأن البحث في النشأة ـ لا يؤدي إلى نتيجة ثابتة، لأن المعطيات لمَّا تزل غير ثابتة، ولمَّا نملك دليلاً بعد يصل بنا إلى حقيقة راسخة في هذا الموضوع.

ونخلص إلى القول، أنّ العربية في نظر العلايلي كانت أحادية الصوت أو المقطع الذي كان يحاكي أصوات الطبيعة أو يعبر عن انفعالات الإنسان العفوية، وفي كلا الحالتين كان المقطع الأحادي يمثل لغة الإنسان الفطري. وبعد حين تآلفت معاني المقاطع الأحادية وانسجمت، فتولّد من ذلك الانسجام «الثنائية» في المقطع أو الصوت، حيث قادت العفوية إلى نشوء المعلّات وبعض المقاطع الثنائيَّة الصوت. وبعد فترة من الزمن أضاف العرب ذوات المقطع الواحد إلى ذوات المقطعين فنشأ منها الثلاثي، لكن تلك النشأة خضعت لمراحل كثيرة سعى فيها العربي إلى تكوين منطق لغوي يعبّر عن حاجته، وانطلاقاً من حاجته سعى إلى تكثير لغته دون أن يهتدي إلى موضع الزيادة المستقر في الكلمة، لكنه سرعان ما حدّد «الوسط» موضعاً لها. هنا يرى العلايلي أنّ لغة العرب نضجت خصوصاً أنه اتَّخذ من قاعدة «القلب» سبيلاً لتكثير لغته. تلك القاعدة تساعدنا في الكشف عن العمر الزمني لِكلم العربية، كما تمكننا من تحديد العمر الزَّمني للقبائل العربية، فالقبيلة التي عرفت المادة اللغوية التي يتناسب ترتيبها مع ترتيب الجدول الهجائي مثلاً، هي أقرب للظهور ممن لم يعرفها. وعلى أية حال فإن نشأة العربية لم تكتمل بل توقف نضجها بشكل مافجيء عندما خرج العربي من جزيرته. وسواء أكان موضع الزيادة «وسط» الكلم كما حدده العلايلي أم «آخره» كما حدده غيره، فإن آراء العلايلي في نشأة اللغة تحتاج إلى دراسة عميقة عمودية ليتبين الدارس مدى أهميتها بين الآراء التي بحثت في نشأة اللغة وليميط اللثام عما قدّمته من جديد.

---

(1) ابن جني (أبو الفتح، عثمان). الخصائص، ج ٢، ص ٤٣.

ومن المسلمات التي لا جدال حولها إنّ اللغة تتطور، لكنها تسلك لتحقيق هذه الغاية مسالك متعددة ومجارٍ وطرائق. ويبدو أنّ أحداً من اللغويين العرب ـ قدماء ومحدثين ـ لم يقطع بعدم تطورها، حتى ابن فارس (٩٤١ ـ ١٠٠٤ م) الذي رأى التوقيف في المجال اللغوي، يدرج أسباباً لتطور العربية منها: تغير الحياة العربية بالإسلام الذي أوجد مصطلحات كثيرة لم تكن معروفة قبله، فضلاً عن أنه ساعد على نقل ألفاظ من معانيها الأساسية إلى معانٍ اكتسبها عن طريق الإسلام[1]. ومنها أنّ اللغة تتطور لأن الحياة تسقط ألفاظاً لغوية كثيرة لم تعد تناسب التطور والمرحلة الزمنية[2]. فابن فارس لم يستطع القول بجمود اللغة ولم ينكر تطورها، لكنه حدَّده وحجَّمه لكي يتناسب مع مذهبه في التوقيف.

أمّا معاصره الثعالبي (٩٦١ ـ ١٠٣٨ م)، فقد قرَّر مبدأ تطور العربية بالأخذ والاقتباس من غيرها، ومضى يستخرج ألفاظاً عربية دخلت إليها من الفارسية والرومية[3].

وأمّا أبو الفتح عثمان بن جني، فإنّه لم يقرر مبدأ تأثر العربية باللغات الأخرى فحسب، بل أشار إلى مظاهر هذا الانتقال وكيفيته[4]، كما أشار إلى أنّ اللغة قد تتطور نتيجة ميل المتكلمين بها إلى ترك ما يستثقل من الكلام[5]، فضلاً عن حدوثه من طريق الأخطاء اللغوية التي تظل دون تصحيح، فتصبح مع الزمن مستوى لغوياً مقرراً[6]. لكننا لسنا الآن في معرض شرح الآراء التي قال بها القدماء في تطور اللغة كما أننا لسنا في صدد إيراد السبل التي رآها المحدثون[7]

---

(١) ابن فارس (أحمد بن زكريا). الصاحبي في فقه اللغة، ص ٧٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٠.

(٣) الثعالبي (أبو منصور، عبد الملك). فقه اللغة وأسرار العربية، القاهرة، ١٨٦٧ م، ص ١٤٥.

(٤) ابن جني (أبو الفتح، عثمان). الخصائص، ج ١، ص ٣٥٧.

(٥) المصدر السابق، ص ٧٥.

(٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٣.

(٧) راجع أنيس (ابراهيم). مباحث لغوية، العراق، مطبعة الآداب في النجف الأشرف. ١٩٧١ م، ص ٨١.

ـ السامرائي (عامر رشيد). آراء في العربية، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٦٢ م، ص ٣٤.

تعمل في عمق تطور العربية. ولكننا سنحاول أن نوضح تطور اللغة عند العلايلي كما وردت في كتاباته وخصوصاً في مقدمة لدرس لغة العرب، دون أن نلتزم بالضرورة بالتقسيم الذي وضعه الشيخ في كتابه أو ذاك الذي وضعه صاحب[1] «تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي» في كتابه.

وما ينبغي قوله ونحن في صدد تطور اللغة في المنظور العلائلي أنّه يستحيل أنْ نضع حداً فاصلاً بين نشأة اللغة وتطورها، كأن نقول،هنا ينتهي الكلام على نشأة اللغة عنده، وهناك يبدأ على تطورها. فالكلام هنا وهناك مترابط متداخل ولم يكن تقسيمنا لها إلا شكلاً اقتضته صورة البحث.

وهذا ما يقال أيضاً في الكلام على تطور اللغة، رغم أنّنا سنقسم تطور اللغة عند الشيخ إلى قسمين: أحدهما أسميناه تطور اللغة لهجة وصوتاً، والآخر أسميناه التطور في أبنيتها علماً أنّ أحدهما لم يكن مستقلاً عن الآخر أو متمماً له، بل هو متداخل معه ومترابط.

٢ ـ تطور اللغة لهجة وصوتاً

يرى العلايلي أنّ الباحثين عن اللهجات في العربية، أخذوا بقايا التطور المستمر في قبيلة ما مثلاً، ثم درسوه ذاته في قبائل أخرى مما أوجد تفاوتاً في اللغة واللهجة بين القبائل، وهذا ما أسموه تفاوت اللغات.

أمّا العلايلي فإنّه يستعرض تطور اللهجة عموماً دون أن ينظر إلى قبيلة بعينها، مما دعاه إلى عدم موافقة اللغويين فيما أسموه «اختلاف اللغات» على إطلاق القول، بل وجد في ذلك الاختلاف بقايا أثرية خلّفها التطور الذي لم يكتمل. من هذا المنطلق يفسر الشيخ المتخلفات التي احتار اللغويون في شرحها، ذاهباً أنها ليست إلا تطورات فقط تنتظم في سلّم إرتقائي وتسلسل تصاعدي صحيح. ولكي نوضح مذهب العلايلي هذا سنتناول بعض أمثلته في النشوء التطوري.

---

(١) علي (أسعد). تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي.

تطور الأفعال[1] - من الأمثلة التي يعلّلها الشيخ تعليلاً نشوئياً تطوريّاً بنائي (يبرين)[2] و (يفعول)[3] اللذين اعتبرهما اللغويون أبنية إسمية اشتقّ عليهما توسعه، في حين وجدهما العلايلي أفعالاً وصف بهما العربي في عهد من عهود اللغة البائدة يوم كان يصف بالفعل وينطق الحركة حرفاً، فلا عجب عنده أنْ يصف العربي (بيعقيد، ويعضيد، ويربوع ويسروع) كأفعال ثم لزمت في مرحلة لاحقة كأسماء، وذلك يعني أنّ أمثال هذه الأبنية أصبحت تدل على مسميات مع الاحتفاظ بلونها الأثري (كأفعال)[4].

ولا يعوز العلايلي الدليل على التطور في صيغة الفعل، ولنأخذ مثلاً ما قاله على (يَنْبَع)، التي نصّت المعجمات على أنها من بابي (طَرِبَ يطرَب) و (قَعَدَ يَقْعُد). لكنه يرى أنّها من شواهد إسميّة الأفعال[5]. فما يختص بإسمية فعل الباب الأول (طَرِبَ، يَطْرَب)، يجد العلايلي مثاله في معلقة عنترة:

يَنْبَاع من ذِفْرَى غَضوب جَسْرَة زَيَّافَة مثل الفَنيقِ المُكْدَمِ

فيَنْبَاعُ هنا إسم. وأمّا ما يخصّ الباب الثاني (قَعَدَ، يَقْعُد) فمثاله في «يَنْبُوع» وهو إسم للمسيل. وما يمكن قوله إنّ هذه الأبنية ليست إلا أفعالاً مضارعة أثريّة، بقيت في اللغة لتدل على التطور الذي خضعت له عبر أجيال متعاقبة.

فالأفعال في عرف الشيخ كانت أسبق إلى الظهور من الأسماء ومن

---

(١) سنتناول هنا تطور الأفعال عموماً كما استقيناها من «مقدمة» الشيخ، بصرف النظر عن مخالفتنا للأسلوب الذي تناولها به العلايلي، ومن ثم صاحب التهذيب. فهما يتناولان الفعل مرة في تطور اللهجة ومرّة في التطور الصوتي ومرّة في التطور العام. وهذا شأنهما في الأمثولات المختلفة لكنّنا هنا سنوفي القول عليها مرة واحدة وفي مكان واحد.

(٢) الفيومي (أحمد بن محمد). المصباح المنير، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٢٩ م، ص ٦٣.

(٣) السيوطي (جلال الدين). المزهر في علوم اللغة وأنواعها، مصر مطبعة محمد علي صبيح، لا تاريخ، ج ٢، ص ١٠١.

(٤) العلايلي (عبد الله). «هناك مشكلة...»، المجلة العربية، العدد ١، ٧٧ م، ص ٥١.
وبيضون (أحمد). «حوار مع العلايلي» الفكر العربي بيروت، العددان ٨ - ٩، ٧٩، ص ١١٥.

(٥) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ١٥٧.

المصادر، بها سمّى العربي وبها وصف[1]. فالثنائيات منها هي المعلّات وخصوصاً اللّفيف المفروق، ثم تطورت الثنائيّات إلى الثلاثي بزيادة حرف في الوسط كما سبق القول. ولعلّ العربي اهتدى إلى الثلاثي ولغته غنية بالمواد الثلاثية كما يرى الشيخ.

هنا رأى العلايلي أنّ العرب حاولوا إلغاء الأبواب الستَّة وجعلها مستقرة في الباب الثاني: فَعَلَ يَفْعِلُ وهو يدل على التلبس بحركة الفعل في الزمن الخاص، ومثاله: ضَرَبَ يَضْرِبُ. بينما الأبواب الخمسة الأخرى فكانت لإفادة معنى زائد، فالأول منها يدل على التفوقية أو التركيب إلى جانب الدلالة على التلبّس بالحال الفعلية. والثالث يدل ـ بالإضافة إلى معنى الباب الثاني ـ على التفلّت والانسراح، والرابع يدل على التغيّر خلوا وامتلاء وجوداً وعدماً، والخامس يدل على الرسوخ والطبع، والسادس يدل على التجزؤ والتقسيم[2].

إذاً أراد العرب أنْ يجعلوا الماضي مفتوح العين دائماً ووزنه (فَعَلَ) كما أرادوا أنْ يجعلوا المضارع مكسور العين دائماً ووزنه (يَفْعِل) إلا عند الحاجة المعنوية، أمّا الأمر فيتبع المضارع. لكن دورة اللغة التطورية لم تكتمل فتوقفت عند الحد الذي عرفناه في العربية.

ولم يكتفِ العلايلي بهذه البراهين على تطور الأفعال، بل تناول بعض أسماءِ الأفعال ليؤكِّد أنّها بقايا أثريّة تمثل فعل الأمر قبل أن يتهذب على الشكل الذي انتهت إليه العربية ومنها:

١ ـ دَرَاكِ، هَيْهَات ووَيْ: دَرَاكِ: هي عند الشيخ إسم فعل أمر بمعنى أدرك. وهَيْهَات: إسم فعل ماضي بمعنى بَعُدَ، وَوَيْ: إسم فعل ماضي بمعنى أعجب بكذا.

---

(١) العلايلي (عبد الله). (هناك مشكلة، المجلة العربية، العدد ١، سنة ١٩٧٧ م، ص ٥١.

(٢) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٧. الباب الأول: نَصَرَ يَنْصُرُ، الثاني: ضَرَبَ يَضْرِبُ. الثالث: فَتَحَ يَفْتَحُ. الرابع: عَلِمَ يَعْلَمُ. الخامس: حَسُنَ يَحْسُنُ. السادس وَرِثَ يَرِثُ.

٢ ـ يَـرَاع، يَنْبُـوع: إنّ هـذين البنائين يعبـران عن صـورة الأفعـال في العهـد الصوتي. فيَرَاع: فعل ماضي متخلف. ويَنْبُـوع: فعل مضـارع متخلف أيضاً، ولكنهما لا يبعدان كثيراً عن البناء الذي استقرّ عليه الفعلان في العربية.

ومهمـا يكن من أمـر فـإن العـربيـة حـاولت التخلّص من الاختـلافـات التي علقت ببنـائي الماضي والمضـارع، وتمّ لها النجـاح كما يتضـح من أبواب (فَعُـلَ، يَفْعِلُ) و (فَعِلَ، يَفْعُل) و (فَعِلَ، يَفْعِلُ) ثم لحق بها باب (فَعَلَ، يَفْعُل).

ونخلص إلى الاستنتـاج ونحن بين يدي الفعـل الثـلاثي أنّ العـربي فكّـر في تـوحيد الأبـواب الستّة في البـاب الثاني (فَعَـلَ: يَفْعِلُ)، وذلـك قبـل إتمـام عمليـة الإعـلال، لكن عمله لم يكتمـل بسبب خـروجـه المفـاجىء من جزيـرتـه. وينبغي القول أيضاً أنّ صورة الفعل الثلاثي بشكلها الحاضر، سبقت بصـور أُميتت وآخرهـا ارتقاء الأمر الذي استقرّ في أنّـه تبع المضـارع. كما تنبغي الإشـارة إلى أنّ تهذيب الأفعال سبق التحلل من الصوتية، وأنّ توحيـد أبواب الأفعـال لا شك أنّهـا تأخـرت عن التحلل من الصوتية، وأن الإعلال تأخّر بدوره عن توحيد أبواب الأفعال.

وأمّـا الربـاعي الأصم أو المطلق كمـا يسميه الشيـخ فإنّـه حلقـة من حلقـات التطور اللغوي عند العرب، احتاج إليه العربي عندمـا شعر بحـاجته إلى التـزيُّد في استعمال الكَلِم، بعدما خرج من جزيرته، فأضاف إلى الثلاثي حرفاً هجـائياً يخـدم المعنى المقصـود ليحصـل على الـربـاعي الأصلي. لكنّ العـربي أطلق على هـذه الـزيادة زيـادة الاشتقاق وكـان موضعهـا الآخر، تفـريقـاً لهـا عن زيـادة البنـاء التي أضـافها على الثنـائي لتحصيل الثـلاثي، وكان مـوضعها الـوسط كما قلنا سـابقـاً، وتفريقاً لها عن زيادة التصريف وكان موضعها الأول، وذلك لعدم التلبس.

إذاً فـالربـاعي ـ عند العـلايلي ـ ثلاثي زِيْـدَ حرفـاً في آخـره لتحصيـل معنى جديداً خصوصاً أنّ لحـروف الهجاء في مفهـومه معـانٍ عامـة يزيـدها على الثـلاثي عند الحاجـة إلى معنى جديـد. وليس كما ذهب ابن فـارس (٩٤١ ـ ١٠٠٤ م) في كتابيه الصاحبي ومقاييس اللغة، من أنّ الرباعي تولّد بالتـركيب والاختزال. ويـأخذ العـلايلي «القرطـاس» مثلاً لشـرح طريقـة العربي في الاستحصـال على الربـاعي. فقـرطـاس التي تعني ورق البـردى تـرجـع إلى «قَـرَطَ» ومعنـاه في العـربيـة: ورق

الكـرَّاث. ولمّا كـان الورق من البـردى على نسقٍ أبسط، أضافـوا إليـه: «السين»، ليـدل دلالة تشتمـل أهم مميزات الـورق النباتي. وإن تيسَّـر لنـا استعمـال معـادلـة رياضية في هذا المجال نستطيع القول أن «قَرَطَ» زائـد «س» يساوي ورق البـردى. بمعنى أنّـه بإضـافـة معنى القـرط: ورق الكـراث إلى معنى حـرف السين: السعـة والبسطة، تحصل على المعنى التحليلي للقـرطاس وهـو ورق نباتي أبسط من ورق الكراث وهذه خصائص ورق البردى.

وأمّـا الربـاعي المثلي (كَبْسَلَ وحَـوْقَـل)، والـربـاعي غيـر الأصم أو المكـرر (كَذْبذَبَ وَرْقَرَق)، فيرى العـلايلي أنّهما يختلفـان عن سائـر الأفعال الـرباعيـة التي تنشأ وتتطور بزيادة حـرف يفيد المعنى المـراد على آخر الثـلاثي كما نـوهنا سـابقاً، فالربـاعي المثلي قد ينشـأ عن النَّحت والمكرر ينشـأ من ضم ثنائيين يـراد بضمهما معنى جديداً.

وبعـد، تنبغي الإشـارة إلى تعـديـة الفعـل ولـزومـه كمـا فهمهـا العـلايلي: فـالعـلايلي يـرى أنّ الأصـل في الأفعـال القصـور على النفس واللزوم لهـا، وهـذا يعني أنّ الفعل بدأ لازماً في العربية[1]، ثم دخلته التعدية بنقـل حركتـه إلى ما هـو خارج عن نطاق الفاعل وحيِّزه الشخصي.

وتعـدية الفعـل إمّا أنْ تكـون بقصد نقـل الحركـة كليَّة إلى آخـر، وهـذا مـا يسمى التعدية بالنفس[2]، وإمّا أنْ تكون بقصد نقل الحركة بوسيلة مـا ملونة بلونهـا الخاص، وهنا ما يسمى التعدية بالأداة[3]، فضـلاً عن أن الفعل قـد يتعدى بـالهمز وبالتضعيف أيضاً.

إذاً لا لـزوم ولا تعديـة ثابتتـان ـ كما يقـول الشيـخ ـ فـالقـول بـالثبـات يعني تعقيداً للعربية، ولكن التعديـة نوع من التـطور الفعلي يراد منهـا معنى معيناً، ينتج

---

(١) العلايلي (عبد الله). «هناك مشكلة»، المجلة العربية، العدد ١، سنة ٧٧ م، ص ٥١.

(٢) فقولنا «نصره» يعني أنّ حركة الانتصار انتقلت من حيِّز الفاعل الشخصي إلى آخر على وجه القصد.

(٣) وهو ما تستعمل فيه حروف المعاني فإن كان انتقال الحركة داخل ظرف تعدى «بفي»، أو بشكل تجاوز تعدى «بعن» وهكذا.

عن توحيد معنى المتعدي بمعنى المتعدى به، إنْ بالنفس أو بالأدوات المتعددة. هذا المعنى المتغير للفعل بتغير الأداة نلحظه ـ مع العلايلي ـ من دلالة فعل رغب، فحين نقول رغب به نعني مال إليه، وحين نقول رغب عنه نعني نفر. فتغير دلالة الفعل نتج عن توحد معنى الفعل بمعنى الحرف، توحداً يجعل منه فعلاً جديداً مستقلاً عن الفعل الأصلي، وإن اتّفق معه بالدلالة الحرفية[1].

ويرى العلايلي «إنّ كل فعل، هو قابل للتعدية بكل حرف دون استثناء، تِبْعاً للقصد المعبر عنه بدقة[2]. وهذا يعني إنّ الفعل قد يتعدى بأكثر من حرف حسب تعدد المعنى المراد منه، لكنه يرى أرجحية التعدية بعلى[3]، بل ويذهب أبعد من ذلك، فيقترح إلغاء التمييز بين التعدية واللزوم»[4].

وبعودتنا إلى مساق التطور العام، نرى أنّ العربية كانت أول الأمر صوتية تقوم على الحروف، ثم تحللت منها وأضحت لفظية تقوم على الحركات. وهذا ما سيتضح لنا خلال كلامنا على تطور الميزان.

يرى العلايلي إنّ الأفعال في العربية هي أسبق إلى الظهور من الأسماء والمصادر، فالعربي كان يصف أول الأمر بأفعال مضارعة «كيَعْقيد وَيْنبُوع» وغيرهما، ثم في مراحل لاحقة أصبحت تلك تدل على «مسميات» معينة مع الاحتفاظ بلونها الأثري.

ويرى الشيخ إنّ العربية كانت أول أمرها أحادية المقطع أو الصوت وهو ما يشكل مجموع حروف الهجاء، ثم تطورت ونشأ الثُنائي ثم الثُلاثي بزيادة حرف في الوسط حاول العرب أن يجعلوه «مفتوحاً» في الماضي «مكسوراً» في المضارع إلا عند الحاجة المعنوية، لكنهم لم يوفقوا. ثم تطور الثلاثي فنشأ عنه الرباعي بإضافة حرف على آخره وذلك حين أراد العرب التعبير عن معنى زائد،

---

(١) العلايلي (عبد الله). مقابسة رقم ٢، المعجم، ص و.

(٢) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٨.

(٣) العلايلي (عبد الله). الشيخ العلايلي يبين الخطأ من الصواب، جريدة العمل، تاريخ ١١/٦/١٩٧٨ م، ص ٦.

(٤) بيضون (أحمد). «حوار مع العلايلي» الفكر العربي بيروت، العددان ٨ ـ ٩، ص ١١٦.

وعن الرباعي تطور الخُماسي فالسُداسي. وهذه الطريقة تمثل معقولَ العربِ للُّغة في فهم الشيخ.

تطور الميزان - إنّ إيضاح هذه القضية يتطلب العودة مع العلايلي إلى العربية يوم كانت الحركة فيها تُنْطَقُ حرفاً. في تلك المرحلة كانت كلمة «شِيمال» بالياء ترادف كلمة (شمال) بالكسر، ولا بدّ أنْ نلاحظ، أنّ ما كان منها بالياء يسبق بالتأكيد ما كان منها بالكسر.

ولا بدّ لنا أنْ نمضي مع العلايلي في استعراض بعض الأمثلة التي أوردها مثالاً على تطور الميزان. فهناك الأوزان المماتة (فِعُل، فِعُلان) هذه الأفعال التي يخشى الشيخ أنْ يؤخذ عليه افتراضها في العربية، يجدها ثابتة في قولهم «ليس في كلام العرب (فِعُل) إلا (حِبُك)[1]، خصوصاً إنّ بناء (حِبُك) جاء على وجهين: (حِبِك) و (حُبُك).

ويرى العلايلي أنَّ أصل هذه الأبنية (حِبُك)، وهو وزن ثقيل، لذلك أُميتَ ونُقل بالتطور إمّا باتباعِ الفاء للعين (حُبُك)، وإمّا بإتباع العين للفاء (حِبِك). ولمّا كان الإتباع بالضم قليلاً في العربية، إستقرّ الإتباع بالكسر.

وهناك أيضاً ما جاء على لسان العرب (نِيْدُلان) و (نِئْدُلان) ومعناه الكابوس. جاءت هذه الأبنية على وزان (فعلان) ياؤه كسرة ممدودة. لكن هذا الوزان أُميت في عهدٍ استثقل فيه الانتقال من الكسر إلى الضم، بعد أنْ عمل التطور فيه عمله وقلبت ياؤه الصوتية همزة فقالوا (نِئْدُلان) ووقف العمل الارتقائي عند هذا الحد.

وأمّا ما جاء على لسانهم (زِئْبُر) و(زِئْبِر)، ومعناه ما يظهر من درز الثوب أو ما يعلوه من وبر، فأصله في تقدير الشيخ (زِيْبُر) الجاري على وزان (فِعُل) ياؤه كسرة ممدودة أيضاً. لكن هذا الوزان أميت بعد أن عمل فيه الإبدال عمله، فقيل (زِئْبُر) ثم دخله الإتباع بالحركة فقيل (زئبر). وهذا يعني أنَّ زئبر ثلاثي زِيْدَ زيادة أثرية لا زيادة

---

(١) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ١٨٢.

تصريفية، وأنّ العربي كان يقصد من ذلك إماتة الصوت، ولا يقصد التكثير أو الزيادة.

ويقف العلايلي من هذه الأمثلة على نسبة ارتقاء القبائل، فالقبيلة التي قالت (نَيْدُلان) هي متخلفة عن تلك التي نطقتها (نِئْدُلان) مثلاً. كما يقف على تأريخ القوانين التي خضعت لها اللغة، كالانتقال والإبدال والإتباع.

وفي هذا المجال يرى العلايلي أنّ العرب كانوا يبدأون الكلام بساكن (كأجْفيل، أخْريط وأعْشوشب)، ثم في تطورات لاحقة أضافوا الهمزة لتسهيل النطق بها. كما كانوا ينهون الكلام بالمتحرك الذي يكون غالباً الضمة الممدودة أو الواو، ومثالة كلمة (عَمْرو) محتفظة بالواو. ويرى الشيخ أنّ العرب كتبوا (عَمْرو) بالواو أول عهدهم بكتابتها، ثم تطور الشكل اللفظي وبقيت هذه الواو عضواً أثرياً في الإملاء. أمّا ما يقال بأنّها للتفريق بين (عَمْرو) و (عُمَر) فإنه أقرب إلى الخرافة التي لا يقرها منطق كما يقول العلايلي.

ويرى الشيخ أيضاً أنّ العرب كانوا يجيزون النطق بالساكنين المتعاقبين، ولكن مع التطور أصبح الأمر محظوراً، وما زالت شواهد أثرية له كما في «مادَّة» حيث أنّ الألف والدال الأولى من: (مادْدَة) ساكنان وقد التقيا.

ومع التطور تهيأت للغة أسباب جعلتها قابلة للتحلل، لكن بقيت فيها نماذج أثرية تحكي حكايته المستمرة خصوصاً من الناحية الصوتية. وفي هذا المجال يراقب العلايلي تطور اسم الفاعل:

١ - فاعيل، فاعِل وفعيل... فَعِل وفَعْل: ومن أمثلته ضاريب وقائيم وبقي منها آمين. وهذا يعني أنّ هذه الأبنية جميعها تطورت عن فاعيل الممات الذي يدل على الذات المتصفة بالحدث.

ففاعيل وفعيل وفَعِل تستوي كلها في أصل الدلالة وأنها ارتقاءات عن فاعيل المُمَات، قصد العربي ببعضها التنويع، وببعضها الآخر الإماتة، فالعربي قصد أنْ يجعل زِنَة: فاعل من كل ثلاثي مجرد، وبذلك أصبح عبارة عن تطورات تفيد إفادة واحدة، ولكن حال دون قصده مغادرته المفاجئة للجزيرة العربية، وعمل اللغويين المحافظين.

٢ ـ فاعول، فعول فَعُل: يمثل العلايلي عليها بيقظ. فصيغة يقظ تطورت عن يقوظ وهذه تطورت عن ياقوظ.

٣ ـ فاعال، فَعَال، وفاعل، فَعَل: من أمثلته خاتام، ختام، وخاتم، ختم المقصود منها خاتم اليد. وفي هذه الأمثلة ما يدل على مقدار تطور اللغة في عصورها المتعاقبة التي تمخضت بالنتيجة عنها لغة القرآن.

أمّا الأسباب التي حفظت الأبنية الأثريّة في العربية كما يراها العلايلي فكثيرة منها:

١ ـ التشخيص العلمي: وهو ما احتفظ بدلالة لفظية أثرية خلال رحلة تطور الميزان اللفظي من الحرفية إلى الحركية كما في يَسْرُوع ويَرْبُوع ويَعْسُوب ويَقْطِين وغيرها.

٢ ـ القصد الكنائي: ويقصد به ما قصده في التشخيص العلمي لكن في المعاني. ومن أمثلته يأجُوج ومأجُوج. فيأجوج: فعل مضارع من ثلاثي أَجَجَ. ومأجوج إسم مفعول منه، وهما مثالان من بقايا العهد الصوتي احتفظت بهمااللغة المثلية فقط.

٣ ـ حداثة الارتقاء: يقصد بها الشيخ ما حفظ عن لهجات بعض القبائل التي بقيت خارجة عن حدود التطور، كبنائي أَنْظُور وطُوْمَار وهو اسم للصحيفة. وهذان المثلان من المتخلفات الصوتية التي بقيت في اللغة.

٤ ـ ومن الأسباب أيضاً الكتابة، وهذا ما اتَّضح في بقاء واو (عَمْرو)، وقد أسلفنا الكلام عليها.

وما دمنا في صدد الكلام على تطور الميزان في العربية، ينبغي أن نوفي قاعدة الموازين عند العلايلي حقها.

استقر في خلد اللغويين أنّ التزايد في اللغات السامية يخضع لقانون الاشتقاق (أي الموازين)، بينما هو في اللغات الآرية يخضع لقانون التركيب (أي السوابق واللواحق)، كما استقرّ في خلدهم أيضاً أنّ موازين العربية تزيد عن الثلاثمائة وزناً.

فبنى العلايلي على ذلك الاستقرار أنّ الموازين في اللغات السامية ومنها العربية تقوم مقام السوابق واللواحق في اللغات الآرية.

من هذا المنطلق تنطلق دعوة الشيخ، في أنّ إثراء العربية لا يتم إلا بقاعدة الموازين، خصوصاً إذ أصبح الاشتقاق فيها آلياً أو شبه آلي.

وينبغي القول أنّ لكل من موازين الثلاثي «الثلاثمائة» معنى خاصاً به، سواء اشتق من الاسم أو من الفعل، فالعربي حين أراد التعبير عن حالة ما لم يحتج إلى جذر يفيد الزمن مثلاً، بل أفرغ العمل (أي المصدر) الذي هو الفعل الأصلي البسيط في القالب الذي من شأنه أنْ يدل على الزمن فيتولد عنده المعنى المراد. فإذا أراد العربي أنْ يُعبِّر عن داء القلب مثلاً، كان يعمد رأساً إلى جذر «قَلَبَ»، ويفرغه في قالب فعال الذي يدل على المرض، فيحصل على مشتق أو مولود جديد (قلاب) يعبر عمَّا يريده ويقصد إليه، وهكذا قل في سائر الموازين الثلاثمائة للجذر الثلاثي الواحد[1].

لكن الشيخ لم يكتفِ بالمعاني التي ذكرها القدماء للجذر، بل استدرك عليهم بعض الأمور منها أنّ العرب جعلوا وزن المرض الذي يُرْجَى بُروءه على وزن (فُعال) كزكام وصداع وسعال، كما جعلوا ما لا يُرجى برؤه على وزن (فَعَل) كَكلمة عَوَر، وهذا لم يلحظه اللغويون مطلقاً[2].

إذا جهد العربي أن ينقل لغته من الصوتية إلى اللفظية، لكن مبارحته لجزيرته بشكل مفاجىء، واقتصار عمل اللغويين على الحصر والضبط فقط أوقف عمل التطور الطبيعي في اللغة، مما أبقاها صوتية في أنحاء وقلقة في موازين، ورغم ذلك صححت موازين كثيرة ومفردات كما في فاعل وفعول. كما توصل العربي أيضاً إلى نطق الحرف حركة كما في فعل من فاعِل أو فعيل، وإلى التخفيف بالإسكان فضلاً عن التخلص من التقاء الساكنين.

لكنّ نظرية العلايلي هذه في التطور لم ينطلق بها الرجل من فراغ، بل ترتكز

---

(١) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٥ ـ ٧.

(١) نقلاً عن بيضون (أحمد). «حوار مع العلايلي» مجلة الفكر العربي، بيروت، العددان ٨ ـ ٩، ص ١١٥.

إلى محلاحظات فطن إليها بعض اللغويين كالخليل (٧١٨ - ٧٩١ م)، والرازي المتوفى سنة ١٢٠٩ م، والسكاكي[1] (١١٦٠ - ١٢٢٩ م). كما أشار إليها بعض المحدثين كالشيخ مصطفى الغلاييني[2] وإن كان بحثه لها لم يتعدَ المعجمية فقط.

ونخلص إلى القول أنّ الميزان في العربية تطور من الحرف إلى الحركة، وأنّ ما نطق بالحرف كان أسبق إلى الظهور مما نطق بالحركة. ويقف العلايلي من ذلك على نسبة ارتقاء القبائل العربية، فالقبيلة التي نطقت اللفظ بالحرف هي أعرق من التي نطقته بالحركة، كما يؤرِّخ من خلال هذه القاعدة لقوانين الانتقال والإبدال والإتباع في العربية، وما حفظ منها إلى اليوم كواو (عَمْرو) هي شواهد أثريّة حيّة للتطور من الحرف إلى الحركة. كما أنّنا نستخلص أنّ قاعدة الموازين عند العلايلي تقوم بمهمة إثراء العربية، وبذلك تقوم مقام السوابق واللواحق في اللغات الآرية.

ومهما يكن من أمر فإنّ نظرية العلايلي في تطور اللغة لهجة وصوتاً، وخصوصاً نظريته في الأفعال والموازين، تبطل قوانين أضحت من المسلمات، وتفتح أفاقاً جديرة لدراسة لغوية عميقة مستقلة.

٣ - التطور في أبنية اللغة

لا بدّ من الإشارة ونحن في صدد الحديث عن التطور في أبنية اللغة، أنّه من الصعوبة بمكان الفصل بين التطور في اللهجة والصوت وبين التطور في أبنية اللغة. فالباحث لا بدّ واجد أمثلة في القول على تطور اللهجة والصوت تصلح أنْ تكون على تطور أبنية اللغة، وإن نحن فصّلنا القول عليهما فإنّ ذلك لم يكن إلا لسهولة التناول والتبويب.

---

(١) يستنتج العلايلي ذلك من تسمية الحركات عند الخليل: الكسرة ياء صغيرة، والضمة واو صغيرة، والفتحة ألف صغيرة، فضلاً عن تغيير الخليل لعمل الدولي في الاستعانة بالنقط الدالة على الحركات. كما يستنتجه من قول الرازي «الحركات أبعاض المصوتات». ومن قول السكاكي على اسم الآلة: «ويأتي على مفعال ومفعلة ومفعل، وعندي أن مفعالاً هو الأصل وما سواه منقوص منه بِعَوَض وغير عوض».

(٢) يثبت العلايلي نصاً للشيخ الغلاييني ورد في مجلة الكشاف البيروتية، عدد ٢ ص ١٤٠، يستنتج منه أنّ الحركات عند الغلاييني «أحرف مد... ثم سقطت وقام مقامها أحرف صغيرة، والحركات فرع وأحرف المدّ الساقطة هي الأصل. لا حدود أصلية في اللغة والمدّ الموجود ينقلب عن أصل أو هو زائد».

وعلى أية حال فكما تطورت اللهجة والصوت في العربية، تطورت كذلك الأبنية فيها، وكما احتفظت في تطورها الصوتي ببعض وجوه الصوتية، كذلك حفلت اللغة في رحلة تطور أبنيتها بأثريات ظلّت مظاهر حرج للغويين يحارون في تفسيرها، في حين أنّها كما يقول الشيخ: «ليست بأكثر من كونها أثراً من آثار التطور العام الذي تخضع له كل لغة في سيرها الارتقائي، وتبقى هذه البواقي والمتخلفات لأسباب مكانية وظرفية أو لأن التطور لم يتم دورته بما يكفي»[1].

وهنا يتتبع الشيخ بعض أُمثولات التطور في أبنية اللغة، فإلى جانب تطور الأفعال وما جاء على لسان العرب (نِيْدُلان) و (نِئْدُلان) و (زِئْبُر) و (زِئْبِر)، وتطور الميزان، يأخذ العلايلي مثال (أَيْمُن) جمع يمين، الذي تطور فقالوا (أَيْمُ) بحذف النون، ثم في تطورات لاحقة حذفت الهمزة فقالوا (مُ) بالضم و (مِ) بالكسر. لذلك يعجب الشيخ كيف لم يتابع اللغويون ما لحظه علماء الكوفة رغم أنّه كاد يتكامل في حلقات خالية من الفراغ.

ويتناول العلايلي أيضاً التطور في أبواب الأتباع وأصنافه. وهذه يحصرها في ثمانية: إتباع بالإعلال، بالإبدال، بالقلب، بالحركة، بالإعراب، بالإدغام، بالتحريف أو التصحيف وإتباع المزاوجة. وفي هذا المجال يرى الشيخ أنّ الإتباع من الدلائل التي تفسر غوامض اللغة تفسيراً معقولاً بسيطاً، فبدلاً من أن نخرج كلمة (مطايا) بالإعلال ونذهب في تعليل تطورها مذاهب معقدة[2]، يخرجها الشيخ من باب الإتباع، وبيانه أنّ (مطايا) أصلها (مَطَايِو) أُبدلت كسرة يائها فتحة مجانسة أو إتباعاً للألف قبلها، ثم قلب الواو إتباعاً لحركة الياء.

ويجد العلايلي أنّ التطور البنائي للغة يتمثل في تطور الصوتية أيضاً، خصوصاً أنّ أَحرف المد إنفصالات وتطورات، وليست أحرفاً ناشئة عن إتباع الحركة كما أنّها ليست لغات. ومثاله في ذلك كلمة (نِصَال) التي نطقها بعض العرب بأثر حركة على

---

(١) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ١٨٠.

(٢) قالوا إن الأصل في «مَطَايا» جمع مطية (مَطَايِو)، قلبت الواو ياء لتطرفها بعد الكسرة، ثم قلبت الأولى همزة كما في صحائف، ثم أبدلت الكسرة فتحة، ثم الياء ألفاً، ثم الهمزة، فأصبحت (مطايا) بعد خمسة أعمال.
العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٢١٨.

الشفتين فقالوا (نُيْصَال)، ونطقها بعضهم فقالوا (نِيْصَال)، ونطقها اخرون فقالوا (نِصال) وهذا يعني أنّ أقدم القبائل العربية تخلفاً تلك التي كانت تنطقها (نُيْصَال) بالإشمام[1]. ثم يليها تخلفاً القبائل التي نطقتها (نِيْصال) بالكسر مع الياء، وأرقاها تلك التي نطقتها كما استقرت في العربية (نِصال) بحذف الياء.

ويستنتج العلايلي أيضاً أنّ الرَوْم[2] بقية من صفة الوقف الصامت، وأنّ أحرف المد كانت في أول أمرها حركات ثم أُعربت، كما يستنتج أنّ الإعراب سبق تمام التحلل من الصوتية. وإلى جانب هذه الأمثولات كلها تأتي حكاية تطور الميزان الشعري، الذي ابتدأ نظيماً، وتطور إلى أنْ استقام في أبحر الخليل العشرية، وإنْ بقيت بعض الحلقات فراغات فهي تنظر إلى أبحرٍ أُميتت كما يرى الشيخ.

وما ينبغي قوله هنا، أنّ اللغات عند العلايلي لم تتفرع من مصدر واحد ولم تتشعب عن لغة أُمٍّ واحدة، بل كانت وليدة أسباب مكانية واجتماعية، نشأت من أصوات كلمية أحادية، ثم أصبحت ثنائية المقطع أو الصوت كانت المعلات أول مراحلها، ثم استوت في الثلاثي بزيادة بنائية في الوسط، خصوصاً بعدما اهتدى العربي إلى قاعدة القلب أو الاشتقاق الكبير الذي اتَّخذ الجدول الهجائي أساساً له.

وبعد ذلك استحصل العربي على الرباعي بزيادة اشتقاقية على الثلاثي، وهذا شأنه في الخماسي والسداسي، خصوصاً أنّ الحروف في العربية تدل على دلالات معنوية معينة. وينبغي القول أنّ اللغة خلال نشأتها كانت تتطور بتعقل مِطَّرد، فكاد العربي يلغي الأبواب الستة ويجعل الماضي مفتوح العين، والمضارع مكسورها في حين يتبع الأمر المضارع، أمّا عند الحاجة المعنوية فكان يلجأ إلى ما يناسبه من أبواب. وكذلك تطورت الموازين في العربية، حتى بلغت الثلاثمائة للجذر الثلاثي الواحد، ومن هنا يجب أنْ تبدأ حكاية إثراء العربية وإغنائها عند الشيخ.

---

(١) الاشمام: الإشارة إلى حركة الضم من غير إبلاغ بها ولا تصويت، أي مثل حرف «U» بالافرنجية. وهو معنى مجازي بملحظ أنه حركة مختلسة كما لو أنها تشم شيأً، أو بملحظ الارتفاع بحركة الكسر إلى الضم. المرجع العلايلي ص ١٧٤.

(٢) الروم: الحركة في الوقف على المرفوع والمجرور. . . روم الحركة: حركة مختلسة تستعمل لضرب من التخفيف (لسان العرب لابن منظور مادة روم).

ولم يقتصر تطور اللغة على اللهجة والصوت فقط، بل دخل في أبنيتها التركيبية أيضاً، لكن بقيت فيها شواهد أثريّة احتار اللغويون في تعليلها، وهي في حقيقتها ترجع إلى حلقات سابقة وتطورات.

فالعربية إذا، كانت صوتية ثم تطورت إلى لفظية ولكنّها توقفت قبل أنْ تستقر استقراراً طبيعياً في قوانينها وقواعدها، وقبل أنْ يبلغ العربي ما يقصده منها، رغم عَقْلِه لها عقلاً سليماً. وعندما نزل القرآن، لم تكن العربية قد تخلصت من أثرياتها التي أحرجت اللغويين، ورغم ذلك كان سبباً فعالاً في تهيئة الاستقرار اللغوي وهضم المتخلفات. ولكن خروج العربي المفاجىء من جزيرته، وعدم عقل اللغويين للغة عقلاً سليماً إذ تناولوها تناول الجمع، وألحوا في طلب السماع، ووقفوا في وجه كل اجتهاد يرمي إلى تحريرها من أثرياتها، مما أبقاها قلقة في كثير من القواعد والقوانين.

وبعد، فقد، كان العلايلي واحداً من اللغويين القلائل الذين اهتموا اهتماماً جديّاً بنشأة اللغة وتطورها، وكان له فضل السبق في فتح كوىً أمامنا لنعقل اللغة عقلاً صحيحاً يعيد إليها نضارتها ومنطقها.

ب ـ مقترحات العلايلي لتسهيل العربية

١ ـ أسباب صعوبة العربية

لم يكن العلايلي وحيداً بين اللغوين الذين قالوا بصعوبة العربية، ولكنه ذهب في أسباب صعوبتها مذهباً لا يتفق مع مذهبهم. فاللغويون يعزون صعوبة العربية، إمّا إلى طبيعتها المعقدة، وإمّا إلى خطل المناهج والكتب وأساليب التعليم والمعلم[(١)].

أمّا الشيخ فيجد لصعوبتها أسباباً خارجة عن تكوينها نوجزها بالتالي:

- التقليل من أهمية العربية في التعامل اليومي بين الناس، والاعتماد الكلي على اللغات الأجنبية حتى في مجال التفكه والمزاح، خصوصاً بعد أنْ اتّخذتها النسوة العربيات أداة للتخاطب بينهن.

---

(١) العلايلي (عبد الله). «المؤتمر الثقافي الأول»، مجلة الأديب، م ٦، عدد ٢، ص ٣.

- سيطرة اللغات الأجنبية في المجالات الثقافية والعملية والأدبية، مما جعل العربية الفصحى لا يحسنها إلا قلّة من المتخصصين.
- فهم اللغويين الخاطىء بأنّ اللغة تفلسف لفظي في حين لم تخرج عن كونها بديهية، ذهنية، وهذه «حينما نأخذها مأخذ التفلسف تستحيل إلى معضلة، وهذا هو واقع الحال في القاعدة العربية»[1].
- كتابة العربية بأبجدية مختزلة، فظن الناس أنّ الاختزال طبيعة فيها، مما أشاع اللحن بينهم واضطرهم إلى الاستعانة بالمعاجم[2].
- إستحالة الفصحى إلى نوع من لغة أثرية بعد أنْ زاحمتها العامية في مجال التعامل بين الناس.
- ومن أسباب صعوبة العربية اعتماد اللغويين على السَّببيَّة العقلية في تخريجهم لنظرية العامل، كما فعلت مدرسة البصرة اللغوية [3]، فضلاً عن أنَّ العربية «لم تزل على فوضى من الأفعال والمصادر والموازين والجموع»[4]، ولم تستقر استقراراً طبيعياً، بل وقفت دون أنْ يتم العمل اللغوي دورته. وذلك لأن العرب خرجوا من جزيرتهم خروجاً مفاجئاً وتوزعوا في الأنحاء. وزاد من عدم استقرارها أنّ اللغويين تناولوها تناولاً كان طابعه الجمع فقط، ووقفوا في وجه كل اجتهاد يرمي إلى تحريرها من التفلسف والعودة بها إلى طبيعتها العفوية كما أشرنا سابقاً.

إذاً فالعربية في حد ذاتها سهلة هيِّنة، ولكن سوء استعمالنا لها جعلها أمراً عصياً، وهذا يعني أنّ أسباب صعوبتها ليست ذاتية فيها، في قواعد نحوها وصرفها وإملائها وخطتها، بل هي خارجة عنها. أسباب تتعلق باللغويين أنفسهم.

٢ ـ بعض آراء العلايلي في تسهيل العربية

أدرك العلايلي أنّ صعوبة العربية تكمن في فهم اللغويين لها، كما تكمن في

---

(١) العلايلي (عبد الله). «هناك مشكلة»، المجلة العربية، عدد ١، سنة ٧٧ م، ص ٤٩.

(٢) العلايلي (عبد الله). «المؤتمر الثقافي الأول»، الأديب، م ٦، عدد ٢، ص ٤.

(٣) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص٤.

(٤) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب ز، ص ١٩٦.

طريقة إيصالها إلينا، فحاول أنْ يضع اللَّبنات الأولى الكفيلة بأن تعيد إليها سهولتها وعفويتها بعد أنْ قعَّرتها المدارس النحوية المتعاقبة. وهنا سنكتفي بإلقاء الضوء على بعض آرائه في هذا المجال:

المحكية والمعطية أو العامية والفصحى - في البدء كان اللسان العربي لسان العامة والخاصة دون تمييز، كونه الأداة الاجتماعية المباشرة التي تحرك الناس وتعبر عن احتياجاتهم. ومع الزمن «حدث تراكم في الكمية اللغوية لأشتات الشعوب ولأشتات لغاتها»(١) وبدلاً من أنْ يفسح «البصريون» المجال أمام التطور لتتحول اللغة من «الكمية» إلى «الكيفية»، اعتمدوا على السببية العقلية في تخريجهم لنظرية «العامل»، فضلاً عن اعتمادهم على السماع في جمع اللغة. ونتيجة لذلك لم تستطع العربية أن تتكيف مع الوضع الجديد - «التراكم الكمي» - مما أفسح المجال إلى «ابتداع الأشكال اللغوية الدارجة العاميات»(٢) كما يقول العلايلي.

وفي مطلع القرن العشرين تكررت الظروف التي صادفتها العربية أيام مدرسة البصرة، مما جعل اللغة «إزاء تراكم في الكمية لأشكال العاميات»(٣) من جديد، وإبرز الدعوة إلى العامية أو اللهجات المحكية. هذه الدعوات يرى فيها العلايلي هروباً من المعالجة الجذرية لمشاكل العربية فيقول فيها: «أظنني في حاجة إلى التنبيه إلى أنَّ العامية الدارجة خطوط تذرَّع بها التطور»(٤). كما رأى في الدعوة إلى النطق بمشتقات العربية، نوعاً من التباعد بين أقطار الأمة الواحدة، أو ضرباً من وضع الأسافين بين حركية العالم العربي وديناميته. إذ أنَّ هذا العالم بحاجة إلى التواصل والانسجام والتمسك بعربية واحدة لا فرق إنْ كانت معربة أو غير معربة، وإلا سيجد نفسه أمام ازدواجية في اللغة مرة جديدة، لأن هذه المحكية ستصبح بعد حين لغة

---

(١) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٤.

(٢) العلايلي (عبد الله). «المعجم»، ص ٥.

- العلايلي (عبد الله). «على هامش كتاب العربية النحو»، الأديب م ١، عدد ٢، ص ٣٤.

(٣) العلايلي (عبد الله). المرجع، ص: و.

- ابن منظور (أبو الفضل، محمد بن مكرم). لسان العرب، ص: ب.

(٤) نقلاً عن فاضل (جهاد). «حركة إيران»، مجلة الحوادث العدد ١١٦٨، آذار ٧٩، ص ٦٣.

أدب وبيان، وستفرز أفذاذاً ينتجون أدباً رفيعاً، ومنه ستنشأ فصحى في المحكية[1].

لذلك يدعو العلايلي إلى الإفادة من تجربة مدرسة البصرة فيدعو إلى درس العربية من جديد، درساً يراعي مطالب العصر وتطور المستقبل، بغية تخليص اللغة من علائق الفوضى. يدعو إلى دراسة تنسجم مع معقول العربي لها نشأة وتطوراً، كي لا تقصر أو تضيق في التعبير عن حاجيات الناس وأغراضهم، فيهجرونها إلى أساليب وطرائق تنسجم مع واقعهم وتطلعاتهم المستقبلية.

ويدعو العلايلي إلى تسهيل النطق في العربية، دون أن يدعو إلى العامية أو يتشدد إلى جانب الفصيح. فالشيخ يزورّ عن التسمية أصلاً، ويقترح (المحكية) بدل العامية، لأن العامية في ذاتها إذا أعربت أصبحت فصحى، فالمسألة كلها خلو من الإعراب.

كما يقترح (المعطية) بدل الفصحى، وهي إسم مفعول من أعطى يعطي، يعني الموهوبة، أو المدفوعة إلينا بسخاء، فاتخذناها كالمعطى الأصلي لكل المتفرقات.فالمعطية سلِّمت إلينا تسليماً، ولكن تركت طابعها في كل ما ينفصل أو يتصل بالكائن، سورياً أو لبنانياً أو تونسياً أو غير ذلك[2].

لكن العلايلي يقترح سمات عريضة للغة يجب أنْ تعم الوطن العربي اليوم، لغة لا تنفصم أُصولها عن الينابيع التليدة، ولكنها لا تعتمد كثيراً على المدارس النحوية المتعاقبة كونها لغات أشخاص وفلسفات تتغير بتغير الكائن.

فاللغة التي يقترحها الشيخ هي القريبة من محكيات العرب، وتحقيقها سهل للغاية يتم «بتهذيب العامي القابل للتفصيح وإجرائه على موازين الفصحى»[3]. أو يتم «بإفساح الفصحى لتبني مفردات العامية التي ترجع إلى أصل فصيح ولو محرَّفاً. . . أو العمل على تفصيح العامية، ولكي تستقيم العامية المهذبة وتنتشر،

---

(١) فاضل (جهاد). «حركة إيران»، «مجلة الحوادث، العدد ١١٦٨، آذار ٧٩، ص ٦٣.

(٢) فاضل (جهاد). «حركة إيران» الحوادث العدد ١١٦٨، ص ٦٣.

(٣) الجوهري (أبو نصر اسماعيل). الصحاح، ص هـ.

ينبغي اعتمادها في مراحل التعليم المختلفة وبذلك تقترب من اللغة الأدبية الرفيعة وتتصل بها صلة متينة»[١].

وباختصار فإنّ العلايلي لم يتشدد إلى جانب الفصيح، ولم يدعُ إلى العامية، بل دعا إلى لغة تنسجم مع الواقع المُعاش مراعية مطالب العصر وتطلعات المستقبل دون أن ترتكز إلى المدارس النحوية المختلفة. وهذه اللغة تأتي إمّا بتهذيب المحكية ـ العامية وإجرائها على موازين المعطية ـ الفصحى، وإمّا أنْ تتبنى الفصحى مفردات المحكية عاملة على صقلها وتفصيحها، ينتج عن إحدى هاتين الطريقتين لغة تُطرح في المدارس وبين الناس وبذلك تغدو لغة أدبية رفيعة.

لكن دعوة العلايلي إلى تفصيح العامية وجدت من أثنى عليها[٢]، كما عرفت من أزورّ منها تلميحاً[٣] أو تصريحاً[٤]، في حين أنّه لم يبتغِ منها إلا تيسير اللغة وتحريكها المستمر خوفاً من الجمود الآسن المميت.

الخط والإملاء ـ لن نتناول في بحثنا هذا أصل الخط العربي هل هو متحدر من النبطي أو السرياني أو الآرامي أو الحميري. لكننا سنحاول أنْ نشرح رأي العلايلي في إصلاحه يوم كانت الدعوات في العالم العربي تنادي بإصلاحه قبل أنْ يغدو مشكلة قائمة بذاتها تضطر البعض أنْ يبادروا لتغييره.

فمنذ أنْ كان العلايلي في مصر، كانت الدعوات الرسمية توجه إلى اللغويين لإبداء الرأي في إصلاح الخط، ولسدِ نقص العربية فيما يسمى بحرف البداية أو Majuscule بالفرنسية الذي استحدث له يومذاك ما يسمى بحرف التاج[٥]. وقد

---

(١) العلايلي (عبد الله). «المؤتمر الثقافي الأول»، الأديب م ٦، عدد ٢، ص ٣.

(٢) الزغبي (أدوار). «اللغة المحكية»، جريدة النهار تاريخ ٧٩/٥/٨ م، ص ٥.

(٣) فاضل (جهاد). «أمّ اللغات والعصر»، الحوادث، العدد ١١٦٨، آذار ٧٩ م، ص ٦١.

(٤) راجع عبد الله (الحساني حسن). «حرب للعربية من جزيرة العرب»، مجلة الثقافة (المصرية)، العدد ٧٥، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٥) فاضل (جهاد). «حركة إيران...»، الحوادث العدد ١١٦٨، آذار ٧٩، ص ٦٣.

عززت تلك الدعوات إعتقاد العلايلي بضرورة إصلاح الخط العربي، فالأبجدية المختزلة التي نكتب بها اليوم كثيراً ما تعرض القارىء للخطأ، فمثلاً كلمة (يضرب) قد تكون فعلاً مضارعاً من الثلاثي المبني للمعلوم، وقد تكون من الثلاثي المبني للمجهول كما قد تكون فعلاً مضارعاً من الرباعي. فالسياق وفحوى العبارة وحدهما يجلوان حقيقة الفعل، وسبب هذا التخبط يكمن في الأبجدية المختزلة التي تشكل سبباً من أسباب شيوع اللحن.

وأمام شيوع اللحن هذا والإحساس بصعوبة الخط العربي كثُرت دعوات تسهيله وإصلاحه، فرأى البعض استعارة الخط الغربي وخصوصاً اللاتيني لكتابة الأدب العربي به، بعد تعديله بما يتّفق واللفظ العربي. لكن العلايلي وجد في هذه الدعوة تنكّراً قومياً[1] فضلاً عن أنها تؤدي إلى انفصام وطني[2]. ولم يكتفِ الشيخ بالنقد بل قدّم مقترحاته في هذا الشأن. وأول مقترحاته اعتماد الكتابة الصوتية بدل الخط المُعرب الدال بنفسه على الحركات، وذلك بجعل حروف اللين نيابة عن الحركة.

ولم يكتفِ العلايلي بذلك، بل قدَّم مقترحاً آخر لإصلاح الخط فيما لو قعدت الهمم بفناني الخط العربي، ويعتمد على: النسخ والرقعي والفارسي والديواني والثلث[3] من الخطوط العربية، فالثلث تكتب به الحروف المضمومة سواء أكانت أولاً أم وسطاً أم آخراً: والنسخ تكتب به الحروف المفتوحة مهما كان موقعها من الكلمة، والرقعي تكتب به الحروف الساكنة عموماً ثم هناك الفارسي والديواني للحروف المكسورة.

وفي هذا المجال لا يرى العلايلي من داعٍ لوضع حرف مشدد، بل يلتزم الاحتفاظ بالشدّة، أمّا (الـ) الشمسية فيرى رسمها في الساكن (الرُقعي)، وإذا وقعت بعد ساكن تحرَّك بالكسر أو بالفتح، ومثلها همزة الوصل فترسم في الساكن

---

(١) العلايلي (عبد الله). «المؤتمر الثقافي الأول» الأديب م ٦، عدد ٢، ص ٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٣٥.

(٣) للتوسع راجع: رضا (أحمد). رسالة الخط. صيدا، مطبعة العرفان، ١٩١٤م، ص ١٦.
- وترحيني (فايز). الشيخ أحمد رضا والفكر العاملي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣م، ص ٧٩ وما بعدها.

(الرقعي). وأمّا التنوين فيشير إليه الشيخ بعلامة (ـل) توضع فوق الحرف المنون. وهكذا لم يقبل الشيخ فكرة إبدال الخط العربي بالخط اللاتيني، بل اقترح إصلاحات تأتي من داخل العربية لا من خارجها وتؤدي إلى تسهيل الخط وتيسيره. وعلى أية حال فإن مقترحات العلايلي تلك كانت تعبر عن حاجة ظرفية، كما كانت تلبية لصيحات تطلق من هنا وهناك خوفاً من أن تتقعر العربية وتُهجر.

وكما كثرت الشكوى من صعوبة الخط، كذلك كثرت من صعوبة الإملاء، ورغم أنّ العلايلي لم يجد الإملاء في العربية صعبة إلى الحد الذي تصوّره تلك الصيحات المرتفعة، فإنه دعا إلى تسهيل قواعدها كونها خضعت للفرض أكثر مما خضعت للمحاكاة الدقيقة والاستنتاج، خصوصاً أنّ مفردات اللغة وموازينها، خضعت لتطورات كثيرة، مما أبقى فيها زوائد تدل على حالات إملائية أُميتت.

وبعد أن نزل القرآن راعى العرب في كتابته إملائية قريش، أرقى الإملاءات آنذاك، لكنهم بعد حين تناولوا الآثار المحفوظة عن العرب وانكبوا على وضع إملاء للعربية اختلفت في بعض صورها عن الإملائية التي كتب بها القرآن، ورغم أنّ إملائية القرآن استقلت عن قواعد الإملاء العامة فإن تطور تلك القواعد لم يمنع المسلمين من إجادة التلاوة[1].

وانسجاماً مع الدعوات التي أُطلقت منذ الثلاثينات من هذا القرن لإصلاح الإملاء، فكّر العلايلي في تسهيل قواعد كتابة الهمزة واقتصار قواعد كتابتها على حرف من جنس حركتها سواء أكانت أولاً أم وسطاً أم آخراً، وسواء أكانت مفردة أم مركبة كما اقترح ابن درستويه (٨٧٢ - ٩٥٧ م)[2]. كما رأى اقتصار كتابة الألف المقصورة على مثل لفظها الذي هو الألف الهوائية كما اقترح أبو الحسن الرمّاني (٩٠٨ - ٩٩٤ م)[3]. وإلى جانب ذلك رأى العلايلي أنّ الخط العربي تنقصه

---

(١) العلايلي (عبد الله). «هناك مشكلة»، المجلة العربية، العدد ١ سنة ٧٧ م، ص ٥.

(٢) ابن درستويه (عبد الله بن جعفر). «كتاب الكتاب»، تحقيق ابراهيم السامرائي وعبد الحسين الفتلي، الكويت دار الكتب الثقافية، ١٩٧٧ م، ص ٢٤.

(٣) الرمّاني (علي بن عيسى). «رسائل في النحو واللغة»، تحقيق مصطفى جواد ويوسف مسكوني، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، مديرية الثقافة العامة، ١٩٦٩ م، ص ٤١.

الحروف الصوتية Voyelle، فدعا فناني الخطوط إلى استحداثها بما يتفق وفنية الخط العربي.

ويرى العلايلي أن دعوته تلك لا تؤثر على رسم القرآن الكريم والشعر الجاهلي والتراث العربي، فهذه تبقى على رسمها وشكلها، يقول: «قالوا: ماذا تفعل بالقرآن؟ بالشعر الجاهلي؟ بالتراث؟. قلت القديم يبقى.. شكسبير لا يقرأه بالانجليزية لعهده بها إلا المتخصصون»[1]. وهذا الشيء نفسه يكرره العلايلي في مناسبة ثانية حيث يقول: «إنّ هومير في لغته الأصلية ليس هومير اليوم، هومير في اللغة الدَّارجة الآن هو غير هومير في الإلياذة... والأمر مثله حين تقرأ القرآن وامرؤ القيس باللغة التي رويا بها»[2].

وهكذا لم يقبل العلايلي فكرة إبدال الخط العربي بالخط اللاتيني، بل اقترح له إصلاحات تأتي من داخل العربية لا من خارجها مما يكفل تيسير الخط وتسهيله. واقترح لإصلاح الإملاء إصلاحات تنبع من صميم اللغة أيضاً غير محرج إنْ فُصلت إملائية القرآن والشعر الجاهلي عن إملائيتنا المعاصرة. ومهما يقال على مقترحات العلايلي لإصلاح الخط والإملاء فإنها كانت تلبية لصيحات ونداءات، كما أنّها ستبقى محاولات ذات شأن في تيسير العربية وتسهيلها، فضلاً على أنّها لا تتنكر للقومية العربية والتراث.

طواعيّة العَربية وديناميَّتها ـ تعتبر العربية في نظر العلايلي لغة «ديناميّة» قادرة على مجاراة التطور، تمّاز بالطواعية وتتّسع للتعابير العلمية والفنية الدقيقة. خصوصاً أنّها تذهب في تزايدها مذهباً ديناميّاً عميقاً، أو قلّ تمّاز بقاعدة الضرب أو الجمع الهندسي حسب تعبير العلايلي. ولكن رغم هذه المميزات قصَّرت العربية أول عهدنا بترجمة العلوم الدخيلة المأخوذة عن اليونانية والسريانية والفارسية وغيرها، فكثُرت المصطلحات الأجنبية في لغتنا في وقت كان الأجدر بنا أن نصب تلك المصطلحات في قوالب عربية فتغنى اللغة وتصبح قادرة على استيعاب المستجدات الحضارية كلها، خصوصاً أنَّ أساليب كثيرة قد تؤدي هذا الغرض.

---

(١) نقلاً عن بيضون (أحمد). «حوار مع العلايلي»، الفكر العربي، بيروت، العددان ٨ ـ ٩، ص ١١٦.
(٢) نقلاً عن فاضل (جهاد). «حركة إيران». الحوادث، مجلة، بيروت، العدد ١١٦٨، آذار ٧٩ م، ص ٦٣.

من تلك الأساليب اعتماد النسبة بالألف والنون على الطريقة السريانية (جسماني، روحاني، ونفساني) أو بإدخال لا النافية على الصفات بعد أل التعريف (اللامحدودة، اللامتناهي، واللامادي)، أو بنقل الأوصاف إلى الإسمية (إنسانية، كيفية وكمية). ومنها ما يسميه العلايلي (بالتَّنْغيل: البندقة أو التهجين). الذي يقوم على إضافة زوائد اللغات الأجنبية على الكلمة العربية كأن نقول (نفسولوجي) لعالم النفس مثلاً.[1] ولكن الشيخ يزورّ عن مثل هذه الأساليب كونها تهدم خصائص العربية ولا تزيد من إثرائها[2].

ومن تلك الأساليب أيضاً التعريب الذي يجيزه العلايلي بشرطين: أولهما أنْ ينقل المصطلح على مقتضى نطق الحروف العربية البحتة. وثانيهما، أن يراعى في المنقول وزن عربي محفوظ لا يزيد على سبعة أحرف، فإذا زاد انقص بشكل لا يخل بالعلم[3]. وفي مجال إدخال المصطلحات العلمية إلى صلب العربية يرى الشيخ أنّ اللغة فكر وخيال وأنّ المعرب مهما أوتي من قوة ومقدرة فإنه سيقصِّر حتماً عن تعريب الخيال، لذلك يقول: «التعريب إذا ضمن نقل الفكر فيها (في اللغة) فإنه يعجز أبداً عن نقل خيالها... فلغة تفسح للتعريب في وجودها تضمحل أدبياً وتبور فنياً»[4]. وهنا يمكن القول أنّ الشيخ لم يجد في التعريب وسيلة مُثلى لإغناء اللغة وإثرائها فيقول: «أنا لست ضد التعريب، ولكن لا ينبغي أن نملأ لغتنا بكلمات أجنبية معربة دون رادع»[5]، وهذا يعني أنّه يزورّ عنه وإن قَبِلَه بشروط.

أمّا ما يراه العلايلي كفيلاً بإغناء العربية، وجعلها قادة على مسايرة التطور، فهو الوضع فقط. لذلك لم يقتصر عمل الشيخ على استيعاب ما استعمله الكُتّاب والعلماء

---

(١) العلايلي (عبد الله). «حول المصطلحات العلمية»، الأديب م ١، عدد ١١، ص ١٢.

(٢) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٩.

(٣) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، هامش صفحة ٢٤٢.

- السامرائي (ابراهيم). العربية بين العبرية والسريانية «مجلة العربي»، العدد ٢٤٩، آب ١٩٧٩ م، ص ٨٣.

(٤) العلايلي (عبد الله). «اللغة بين الفكر والخيال» الأديب م ٢، عدد ٧ ص ٨.

(٥) نقلاً عن بيضون (أحمد). «حوار مع العلايلي»، الفكر العربي، العددان ٨ - ٩، سنة ٧٩ م، ص ١٢٠

وما أقرّته الجامعات والمجامع العلمية العربية في مجال الوضع، بل عمد إلى وضع مستحدثات كثيرة لما كان يعترض سبيله من مصطلحات أجنبية لم يسبق لها أن عُرِّبت، أو لم يستسغ تعريبها[1].

وطريقة العلايلي في الوضع سهلة للغاية، إذ يعمد إلى الجذر العربي ويفرغه إفراغاً في قالب أو ميزان من موازين العربية الكثيرة، فيحصل على الوضع المستحدث الذي يريد[2]. وهنا لا بدّ من القول أنّ الشيخ قد استحدث ـ في معجمه «المعجم» الذي نشر منه حتى مادة (جلس) فقط ـ مائتين وسبع وأربعين كلمة جديدة، بالإضافة إلى خمس وثمانين كلمة أخرى جمعناها من ثنايا كتب العلايلي وطيات منشوراته[3].

ويتصل بدينامية اللغة موقف العلايلي من السماع والقياس. أمّا السماع وهو ما تشددت به مدرسة البصرة، فقيّدت به العربية، فرأى الشيخ أنّ اللغويين تزمّتوا به حتى غدا مَدْعاة للكذب والاختلاق. لكن العلايلي لم يزورّ عن السماع مطلقاً بل حدّده وأباحه للعرف الشامل أو المجامع[4] فقط، فهم وحدهم القادرون على جعله أداة تخدم اللغة بدل أنْ تجمّدها وتحجّرها.

وأمّا القياس القاضي بأن «ما قيس على كلام العرف فهو من كلام العرب»، وهو ما قالت به مدرسة الكوفة فدعا العلايلي إلى إحيائه واعتماده من جديد[5]، وإباحته للمستعمل والواضع. فالإباحة للمستعمل تكون «على قانون التصريف والاشتقاق»، وأمّا الواضع المعني بإغناء العربية وتصحيح أوضاعها عن طريق القياس فهو «العرف الشامل والمجامع والعالم». لكن الواضع يجب أنْ يراعي في وضعه الاستعداد

---

(١) راجع: المطوى (محمد العمروسي). «معجم العلايلي»، جريدة الصباح (التونسية)، تاريخ ١٩٥٤/٤/٢٥م، ص ٤.

(٢) فريحة (أنيس). «نظرة في معجم العلايلي»، مجلة الأبحاث م ٧، سنة ٥٤، ص ١٢٦.

(٣) أنظر: ملحق الكلمات المستحدثة ص ٣٥١.

(٤) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدراسة لغة العرب، ص ١٩٩.

(٥) فريحة (أنيس). «نظرة في معجم العلايلي»، مجلة الأبحاث م ٧، سنة ٥٤، ص ٢١٢.

الحرفي وقواعد الاشتقاق، وما عدا ذلك من قياس وسماع فعبث مطلق وتلاعب حقيقي، وتزمت لغوي لا مبرر له. وفي هذا المجال لا بدّ لنا من أنْ ننقل ما أخذه العلايلي عن ظاهر خير الله الشويري في رسالته «اللمع النواجم في الكتب والمعاجم».

١ ـ يجب أنْ نجعل متن اللغة قياساً.
٢ ـ يجب أن نأخذ برأي (ابن السيد البطليموسي في الاقتضاب) وهو أن لا يقال بالشذوذ ما وجد له وجه قياس.
٣ ـ أن نأخذ بقول (المازني في الاقتراح)، وهو أنّ ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم.
٤ ـ أنْ نأخذ بقول (الفيومي في المصباح)، هو أنّ عدم السماع لا يقضي عدم الأطراد مع وجود القياس(١).

فالعربية إذا لغة غنية قادرة على مجاراة التطور، وإذا قصَّرت في بعض المجالات العلمية فنستعين بالتعريب شرط أنْ نراعي فيما نعرِّبه أوضاع العربية وظروفها، ولكن السبيل الأمثل لإغناء العربية هو الوضع الذي يتلخص بأن نعمد إلى الجذر العربي ونُفرغ المعرَّب في موازين العربية المتعددة التي يدل كل منها على دلالة خاصة معينة. وبعبارة ثانية إحياء القياس الذي قالت به مدرسة الكوفة. ذلك القياس الذي اشترط له العلايلي شروطاً حجَّمته وحددته.

وخلاصة القول أنّ صعوبة العربية ليست قائمة في ذاتها، بل هي تأتي من أسلوب تعاملنا معها وفهمنا لها. ورغم ذلك اقترح العلايلي لتسهيل العربية أفكاراً منها، إنه اقترح لغة عربية تنتج عن تهذيب العامية، أو من تبني الفصحى لبعض مفردات العامية عاملة على تفصيحها. ومنها أن يتلاءم الخط وتنسجم الإملاء في العربية مع التطور الزمني والتقدم الحضاري. ومنها أيضاً الاستعانة بالتعريب والوضع إذا ما جمدت العربية عن استيعاب المصطلحات العلمية الحديثة. وهذا المقترحات جميعها تحثنا على فهم العربية فهماً جديداً لأن صعوبتها في الأساس تتعلق باللغويين

---

(١) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٥.

أنفسهم وبطريقة فهمهم للغة ومعالجتهم لها، وكانت غايته في ذلك كله الإصلاح في المجالات جميعها.

ج ـ العلايلي والمعجمات

١ ـ الحركة المعجمية قبل العلايلي

قبل أن نتحدث على النشاط المعجمي عند العلايلي، لا بدّ من نظرة تاريخية عجلى للمدارس المعجمية العربية، التي ابتدأت بمدرسة الخليل بن أحمد الفراهيدي (٧١٨ ـ ٧٩١ م)، وهي المدرسة الصوتية الأولى التي تمثلت بمعجم العين[١].

فالعربية عند الخليل تتألف من تسعة وعشرين حرفاً، جمع بينها بشكل ثنائي، ثم قلب الثنائي إلى مقاليب فأعطت الثلاثي الذي يعطي بدوره ستة مقاليب. فمثلاً (ج ب ر) تعطينا: جبر، جرب، بجر، برج، ربج، رجب، فهذه المقاليب شرح الخليل معاني ما كان مستعملاً منها وتعدى الباقي. أما ترتيب الخليل لمعجمه فقائم ـ كما هومعروف ـ على أساس مخارج الحروف مبتدئاً بالأعمق في الجوف، منتهياً بالشفتين مستفيداً من مهاراته الرياضية واللغوية والموسيقية. ولحق بهذه المدرسة عدد من المعجمات كان في طليعتها البارع[٢] للقالي (٩٠١ ـ ٩٦٧ م).

ثم انتشرت مبادىء مدرسة ثانية، وهي المدرسة الألفبائية، ويمثلها الجمهرة[٣] لإبن دريد (٨٣٨ ـ ٩٣٣ م) والمقاييس[٤] والمجمل[٥] لابن فارس (٩٤١ ـ

---

(١) الفراهيدي (الخليل). معجم العين، تحقيق عبد الله درويش، بغداد مطبعة العاني، ١٩٦٧ م.
(٢) القالي (أبو علي اسماعيل). البارع في اللغة، لندن، المتحف البريطاني، ١٩٣٣ م.
(٣) ابن دريد (أبو البكر، محمد بن حسن). الجمهرة في اللغة، حيدر آباد الدكن مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٩٢٥ ـ ١٩٢٦ م.
(٤) ابن فارس (أحمد بن زكريا). مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، دار إحياء الكتب المصرية، ١٩٤٦ ـ ١٩٤٧.
(٥) ابن فارس (أحمد بن زكريا). مجمل اللغة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٤٧.

١٠٠٤ م). لكنّ هذه المدرسة تختلف عن مدرسة الخليل من حيث المنهج ومن حيث الترتيب والهدف، فإذا أراد الباحث التماس حرف ثنائي في الجمهرة مثلاً، عليه أنْ يبدأ بالهمزة والباء ثم الهمزة والتاء إلى آخر الحروف، أمّا الثلاثي فيبدأ بالسالم، وأمّا ما يُزاد بحرف فموضعه مع المعتل في آخر الثلاثي. وأمّا الرباعي فأبوابه مجمهرة في مواضعها، ويلحق به الرباعي المُزاد بحرف زائد. وأمّا الخماسي فبوَّب له ابن دريد أبواباً خاصة، وألحق به السداسي في آخر الكتاب.

جاء ترتيب هذه المعجمات وفق أوائل الكلمات، لكن طريقتها في تناول المفردات صعبة للغاية مما جعل الاستفادة منها أمراً عسيراً. وبعد ذلك جاءت المدرسة الثالثة التي تمثلت في صحاح[1] الجوهري م (١٠٠٣ م)، ولسان العرب[2] لإبن منظور (١٢٣٢ ـ ١٣١١ م)، والقاموس المحيط[3] الفيروزابادي (١٣٢٩ - ١٤١٤ م)، وتاج العروس[4] للزبيدي (١٧٣٢ ـ ١٧٩١ م).

فالجوهري مثلاً رتَّب معجمه حسب أواخر الكلمات، فكلمة «كتب» في صحاحه موضعها في باب الباء، فصل الكاف، وهكذا قل في سائر الكلمات. وفي ترتيب هذه المدرسة لمواد العربية حسب أواخر الكلمات انسجام مع طبيعة ذلك العصر، حيث ازدهر الشعر وظهرت حاجة الشعراء الملحة للقافية.

أمّا المدرسة الرابعة فهي المدرسة البلاغية التي تمثلت بأساس البلاغة[5] للزمخشري (١٠٧٥ ـ ١١٤٤ م)، الذي نهج في ترتيب معجمه نهجاً خاصاً جديداً، فرتب مواد العربية فيه حسب أوائلها أولاً وثانياً وثالثاً، وهذا الترتيب تأثَّرت به المعجمات التي جاءت بعده.

---

(١) الجوهري (أبو نصر، اسماعيل). الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق نديم وأسامة مرعشلي، دار الحضارة العربية، بيروت، ١٩٧٤ م.

(٢) ابن منظور (أبو الفضل، محمد بن مكرم). لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦ م.

(٣) الفيروز آبادي (محمد). القاموس المحيط، تحقيق نصر الهوريني، القاهرة، المطبعة الكستيلية، ١٨٦٤ م.

(٤) الزبيدي (مرتضى بن محمد). تاج العروض من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار فراج، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٥ م.

(٥) الزمخشري (أبو القاسم، محمود بن عمر). أساس البلاغة، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٢٢ - ١٩٢٣ م.

وفي العصر الحديث كَثُرت المحاولات الفردية لوضع المعجمات، فهناك محيط المحيط[1]، وقطر المحيط[2] للبستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣ م) الذي أدخل فيهما كثيراً من كلام المولدين والدخيل والعامي.

وهناك أقرب الموارد[3] للشرتوني (١٨٤٩ ـ ١٩١٢ م) الذي وافق من سبقه في التسهيل على الباحثين، لكنّه خالفهم إذ لم يذكر في معجمه الكلام السيء والبذيء والذي يشير إلى العورات حرمة للأدب. ثم هناك المنجد[4] للأب لويس المعلوف (١٨٦٧ ـ ١٩٤٦ م) الذي أدخل كثيراً من الألفاظ العامية والمولدة والمفرنجة.

كما أنّنا نذكر في هذا المجال معجم متن اللغة[5] للشيخ أحمد رضا (١٨٧٢ ـ ١٩٥٣ م)، الذي ألَّف معجمه بناءً على تكليف المجمع العلمي العربي بدمشق، ورتَّبه على أصل المادة المجردة من المزيدات، كما أنّ صاحبه اهتدى إلى طريقة فذّة لمعرفة التصحيف أفادته في معرفة الأصل الفصيح من الكلمات العامية[6]. ولكن الجهود المعجمية عند العرب لم تقتصر على الأفراد، بل أسهمت المجامع اللغوية في تلك الجهود، فهناك محاولة مجمع اللغة العربية في القاهرة المتمثلة بمحاولة فيشر[7]، الذي ابتدأ بتأليف معجم تاريخي للغة العربية، تناول فيه تأريخ كل كلمة، ولكن العمل فيه توقف ولمّا يتابَع حتى الآن. ويدخل ضمن نشاط هذا المجمع، محاولة المعجم الكبير والمعجم الوسيط الذي يمّاز بالنظام والسهولة وإدخال

---

(١) البستاني (المعلم بطرس). محيط المحيط، بيروت، لا مطبعة، ١٨٦٧ ـ ١٨٧٠ م.

(٢) البستاني (المعلم بطرس). قطر المحيط، بيروت، لا مطبعة، ١٨٧١ م.

(٣) الشرتوني (سعيد الخوري). أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، بيروت، مطبعة مرسلي اليسوعية، ١٨٨٩ ـ ١٨٩٣ م.

(٤) المعلوب (الآب لويس). المنجد في اللغة والأدب والعلوم، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة ١٩، ١٩٦٦ م.

(٥) رضا (أحمد). معجم متن اللغة، بيروت دار الحياة، ١٩٥٨ م.

(٦) العلايلي (عبد الله). «معجم متن اللغة»، الأديب م ٣، عدد ٤، ص ٥٣.

(٧) فيشر (أوغست). «المعجم اللغوي التاريخي»، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ١٩٦٧ م.

المصطلحات العلمية الحديثة، ومحافظته على اللغة الفصحى، ولكنّها بقيت في حيِّز المحاولات ولمّا ينتهِ العمل فيها بعد.

٢ ـ العلايلي والتجديد المعجمي

ورغم أنّ محاولات المحدثين لوضع معجم في العربية تعددت وتنوعت، ورغم مشاركة المجامع اللغوية في تلك المحاولات، فإنَّ العلايلي لم يجد فيها ما يخلّص العربية مما عَلِقَ بها من شوائب. فالمحاولات لم تفِ بغرض العربية والمجامع لم تهتدِ إلى التفكير الصحيح في شؤونها في نظر العلايلي إلا إذا راعت الأمور التالية: العمل على تأريخ المفردات وتنوعاتها واستعمالاتها على مدى التاريخ، وتأريخ المولد والنشأة، ودراسة أسباب نشوء العامية، والعمل على ترقية العامية إلى الفصحى بالوسائل الممكنة، ودراسة الأمثال العربية بما فيها العامي، والانصراف إلى درس اللهجات العربية دراسة استدلالية بالنسبة لتوزيع القبائل(١). الاهتمام بدراسة الآثار الأدبية القديمة ومحاولة تمييز منحولها من الصحيح. تلخيص الدراسات الجيدة التي قام بها الأوائل وتصنيفها في طبقات تطورية متكاملة تشكل في مجموعها النهائي وحدة تأريخية للعربية، ثم دراسة المفردات التي انتقلت من معناها الأصلي إلى معانٍ جديدة. والأمر الأخير تشجيع الرحلات الأثرية للقيام بحفريات في الجزيرة، وذلك إسهاماً من المجامع في إعداد التاريخ العربي القديم.

وإلى جانب هذه الأمور، فإنّ العلايلي يطالب المجامع برفض منطق السماع، وإفساح المجال للقياس وللوضع ما أمكن لسد حاجات العربية في الميادين المختلفة. ولكنه لم يجد في محاولات المجامع ونشاطاتها الجدية الكافية، ولكي تكون الكلمة المكتوبة شاهداً حيًّا أصدر الشيخ «مقدمته» لتكون «منهجاً» تهتدي به المجامع أو لتكون بمثابة «الثَّمد الذي يدل على النبع» حسب تعبير الشيخ.

هنا وجد العلايلي الحاجة ماسَّة لوضع معجم جديد في العربية يفي بأغراضها ويراعي مطالب العصر. وقبل أن نتناول مساهماته في هذا المجال لا بدّ أن نتوقف قليلاً عما تعنيه كلمة «معجم» في نظره.

---

(١) يشير العلايلي في «مقدمته» ص ١٩٨ إلى رسالة بعنوان: مميزات لغة العرب لحفني ناصيف.

فكلمة «معجم» عند الشيخ مصدر ميمي من المزيد بمعنى المكان. ومجازاً عجم العود يعني ليَّنه، وليس اسم مفعول بمعنى أزال العجمة كما درج بعض اللغويين[1] على اعتباره. فالمعجم عنده هو ما اتّسع لتعبير الكلمات مطلقاً وجعلها واضحة ماثلة في نطاق الذهن، ومن هنا انطلقت في نظر العلايلي بعض التسميات في العربية كمعجم البلدان ومعجم الأدباء ومعجم الشعراء[2].

وما ينبغي قوله أن الرّس الثنائي لمادة «عَجَمَ» عند العلايلي هي «عم» كما أنّ المعجم عنده «يتصل بالأساس اللغوي ويتصاعد مع اللغة تصاعدها الحيوي الحضاري، ويكشف عن تطور اللغة في جانبها الفيلولوجي بما يحقق دلالتها القديمة، ويصل بينها وبين ما يحمل الذهن الحديث من شواهد ودلالات، ليفرغ من وراء هذا كله إلى فتح باب الاشتقاق وتطبيقه بأوسع أشكاله»[3].

نكتفي بهذا القدر مما قيل حول مادة «عجم» لنعود إلى نشوء فكرة المعجمات في نظر العلايلي. فالشيخ يرى أنّ فكرة المعجمات أطلقها النحويون أول الأمر، فكانت منتزعة من صميم اختصاصاتهم ولم تكن في خاطر الرواة ومن إليهم ممن إتّسموا بالنحو إلى جانب الرواية. وبتعبير أدق كانت تلك الفكرة عند طبقة النحاة قبل أن يستوي النحو علماً بأصول وقوانين[4]. لكنها كانت على أية حال التمهيدات الأولى التي أنتجت معجم العين للخليل، ثم تعاقبت المحاولات بعده ولمّا تنتهِ حتى وقتنا الحاضر. ولكن شيخنا العلايلي يرى أنّ تلك المدارس المعجمية والجهود الفردية أو الجماعية التي بذلت في هذا المجال لم تفِ بالقصد، لأننا ما زلنا بحاجة إلى أنواع من المعجمات كالمعجم المادي، والمعجم العلمي، والمعجم الإصطلاحي، والمعجم التأريخي أو النشوئي ثم المعجم المعلمي[5].

---

(١) فريحة (أنيس). «نظرة في معجم العلايلي» الأبحاث، م ٧، سنة ٥٤، ص ٢١.

(٢) العلايلي (عبد الله). «المعجم» مقابسة رقم ١، ص: ب.

(٣) نقلاً عن: سعيد صبحي. «العلايلي يدفع للعربية»، جريدة الحياة، العدد ٢٤٤٢، تاريخ ٢١/٤/٥٤، ص١.

- و (م س). «حديث لغوي»، مجلة الطريق م ٢٢، ص ٢٣.

(٤) العلايلي (عبد الله). «معجم متن اللغة»، الأديب م ٣، عدد ٤، ص ٥٢.

(٥) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ١١١.

ورغم أنّ اقتراح العلايلي في تنويع المعجمات العربية، صادف رضا عند بعض المعجميين، فإنّ هذا البعض وجد أنّ الشيخ «أقام معجمه التاريخي على ظنون ومقترحات، وأنّه نظر فيه إلى الأطوار القديمة للغة، لا الأطوار الحديثة»[١]. أمّا وضع المعجم العربي فيرى الشيخ أنّه يستدعي دراسة العربية من جديد، ويتطلّب عدم الوقوف عند حدود ما سموه قياساً. كما أنّه يجب أنْ يأخذ اعتبارات المدرسة اللغوية على أنّها اعتبارات فقط لا على أنها اللغة أو قانون عملها الثابت[٢]. فضلاً عن حاجة واضعي المعاجم لفهم تطور العربية من الصوتية إلى اللفظية والاعتماد على معقول العرب الصحيح للغة، قبل أنْ تقف عند الحد الذي وقفت عنده، هذا إلى جانب مراعاة ما أوضحه الشويري في لُمَعه، من مبادىء إصلاحية أشرنا إليها سابقاً.

فالعربية، كانت حافلة بالمعجمات لكنها، لم تفِ بالحاجة المطلوبة[٣] فالقارىء واجد فيها ضيقاً وتشنُّجاً، فهي ما زالت «عند نفر لغة شائخة منزوفة الطاقة والمائية، ولا تنهض بفكر ولا تجري في مضمار الحضارة إلى غايته حتى تلهث ويبطل فيها نبض الحرف... وهي عند آخر لغة جاءت والصعوبة على موعد فالقاعدة فيها عصيَّة لا تلين والقانون النحوي إدراكي مُثقل»[٤].

إذا لا بد من معجم جديد يُعيد للعربية وضعها العفوي الصحيح، وتبعته تقع هذه المرة على العلايلي بالذات، الذي أراد لمحاولته «أنْ تسد الحاجة الماسة (وأنْ تخلِّص) العربية من التّهم التي ترمى بها من شيخوخة أو جفاف عصيّ في التراكيب، أو إثقال في قانونها النموس»[٥]...

أمّا المبادىء التي يطرحها العلايلي في محاولاته فهي أكثر من أنْ تُحصى في عجالة كهذه، ولكننا نشير إلى بعضها فقط على سبيل المثال لا الحصر. فهناك إشراع

(١) نصّار (حسين). المعجم العربي، مصر، دار الكتاب العربي، ١٩٥٦ م، ص ٣٢٧.

(٢) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٤.

(٣) العلايلي (عبد الله) «جهدت أنْ يكون معجمي» جريدة العمل، ٧٧/١٢/١١ م، ص ٦.

(٤) العلايلي (عبد الله). المرجع، ص د.

(٥) عانوتي (أسامة). «قال لنا العلايلي» جريدة بيروت المساء، العدد ٣٣، تاريخ ١٩٥٤/٤/٢٧ م، ص ٣.

باب الاشتقاق على مصراعيه دون تحرُّج وذلك وفق موازين العربية ـ المخصصة ـ بدلالات ثابتة وهناك النَّحت المستساغ وجواز التعريب، ثم تفصيح العامي القابل للتفصيح بتهذيبه وإجرائه نسقاً مع موازين الفصحى، وهناك أيضاً إحياء مولدات عصور الحضارة المتتالية وإحصائها واقتباس ما يمكن الاقتباس، منها[1]. وبعبارة ثانية فإنّ العلايلي حاول سدّ النّقص في المعجمات العربية من خلال وضعه «للمعجم» و «المرجع» و «المعجم العسكري».

معجم العلايلي[2]

من المستحسن ونحن في صدد تقديم معجم العلايلي أنْ نذكر ما جاء في قول بعض المفكرين من أنّ «وضع المعجم عمل جماعي يشترك فيه اللغوي كما يشترك فيه العالم والأديب والفيلسوف... فالأمر أعسر من أنْ تتحمله طاقة الإنسان معرفة وعمراً»[3]. خصوصاً إذا كان المعجم كمعجم العلايلي الذي كان مقرراً له أنْ يصدر في أربعة وعشرين مجلداً، كل منها أربعة وعشرين قسماً[4]. لكن هذه الأقسام الخمسمائة والستة والسبعين لم يصدر منها إلا أربعة فقط، لفقدان التمويل اللازم، ولتلاحق الأزمات السياسية في لبنان، منذ الصدور الأول في سنة ١٩٥٤ م، إلى اليوم، مما أثَّر وما زال يؤثر على أعصاب العلايلي من جهة ويشل نشاطه العام من جهة ثانية. وفي إحدى أزمات الحرب الأهلية في لبنان، عبث العابثون بمقدرات منزل العلايلي ومخطوطاته، فكان من ضمنها «الجذاذات المصحَّحة للمعجم الكبير». لكن ذلك لا يعني نهاية المعجم العلائلي لأن من عادة الشيخ أن لايتلف البطاقات الأصلية ولا المسودات قبل إنجاز الطباعة، بل يعني أنّ المعجم اليوم يتطلب جهوداً بسيطة فقط لو توفَّر التمويل اللازم للطباعة[5].

---

(١) الجوهري (أبو نصر، اسماعيل). الصحاح، ص هـ.

(٢) العلايلي (عبد الله). المعجم، بيروت، دار المعجم العربي ١٩٥٤ م.

(٣) فريحة (أنيس). «نظرة في معجم العلايلي» مجلة الأبحاث م ٧، سنة ١٩٥٤ م، ص ٢٠٩.

(٤) مشافهة مع العلايلي في منزله ببيروت في صيف ٧٩ م.

(٥) أبو زيد (جوزيف). «عبد الله العلايلي يقرأ مستقبل الوطن» جريدة الأنوار تاريخ ١٩٧٧/٦/١٢ م، ص ٩

أراد العلايلي أنْ يضع للعربية معجماً، يضمِّنه أفكاره في الموازين والأفعال والتعدية واللزوم. كما أراد أنْ يضمنه ما أسماه قاعدة تأصيل الفرع وتتلخص بأن يعمد اللغوي إلى جذرٍ ما، ويشتق منه كلمة بمعنى خاص، ثم يجعل المعنى الخاص أصلًا لمشتقات جديدة. ومثاله ما ذكره الزجاج (٨٤٥ - ٩٢٣ م) في كتاب الاشتقاق، إذ اشتق العرب من ثلاثي (رَجَلَ) الرِجْل بمعنى القدم، ثم اشتقوا من الرِجْلِ بهذا المعنى (الرَّجُل) بمعنى البشري[١] بملحظ أنّه منتصب على قدميه انتصاباً مستقيماً.

أمّا مخطط العلايلي في معجمه فيقوم على استخلاص الوحدة المعنوية التي يعني بها القدر الجامع بين مشتقات الجذر اللغوي الواحد، مراعياً في ذلك كله حقيقة تطور الجذر ومجازه، مثاله في ذلك مثال «الجيولوجي» حيال العظام المفككة الناقصة التي لا بد لها من أعادة ترميم في عملية الخلق والإبداع. لذلك جعل العلايلي الحرف بكل جذوره دائرة واحدة أو قل وحدة معنوية شاملة، خصوصاً أنّ حروف الهجاء في نظره لها معانٍ خاصة بها، فالهمزة مثلًا تدل على الجوفيّة... والباء تدل على بلوغ المعنى في الشيء بلوغاً تاماً... والتاء تدل على الاضطراب في الطبيعة... وهكذا قس سائر الحروف. ثم يدرج الثنائيات التي تتولد فيها معانٍ تنتج من طبيعة حروفها، ثم يجعل هذه الجذور في وحدات معنويّة أقلّ شمولاً تقوم كل وحدة منها على فاء الجذر وعينه، وهكذا حتى يصل إلى الثلاثي المجرد ثم المزيد. غايته في ذلك أنْ يُظهر للناس العقل المطوي والصور والأحاسيس التي تزخر بها العربية[٢].

أمّا إذا استغلق على العلايلي استخلاص الوحدة المعنوية من بعض الجذور الأصلية فسرعان ما يعمد إلى التُّرهية - الميثولوجيات القديمة - ليفسر بها ما استعصى عليه وبذلك يجنّب نفسه «هوس المقارنة» التي اتخذها اللغويون سبيلًا لمعرفة أصيل الكلمات من دخيلها.

ويقوم مخطط العلايلي أيضاً على الكشف عن «ضَرَميَّة = ديناميَّة» العربية

---

(١) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٧.

(٢) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٨.

وطواعيتها أمام التعابير العلمية والفنية المستحدثة، إذ أنَّ العربية تُسابق لغات العالم كلها غنى وجودة كما أشرنا سابقاً.

وأمّا منهج الشيخ في ترتيب معجمه، فإنّه يذكر الألف مع الباء أولاً ثم الفعل مجرداً وبعده الألف مع التاء وهكذا. أمّا المزيد الغامض فيضعه في محله من الزيادة، فكلمة «منطاد» مثلاً يجعلها في «ميم نون طاء» ثم يحيل إلى محلها فيقول أنظر مادة «طَوَدَ». وبتعبير آخر فإنّ العلايلي «يضع المزيد في باب المجرد متسلسلاً منه... ثم يعمد إلى ذكر المزيد في محله من ترتيب الأبجدية ثم يحيل المطالع إلى محل ذكره من مادة جذره وبذلك يجمع بين يسر الحصول على الكلمة المُرادة وبين مبدأ الجذرية المتأصل في اللغة العربية»(١).

ومهما يقال في مخطط العلايلي ومنهجه هذين فإنّ الشيخ كان يهدف من ورائهما الوقوف إلى جانب العربية، لذلك يقول: «إنّ منهجي هو أقرب من مناهجهم (اللغويين) إلى ضمير العربية وأكثر قبولا في محرابها» (العربية)(٢).

أمّا حسنات هذا المعجم فيعدد منها صاحبه أكثر من خمس عشرة، لكنّنا سنكتفي بتعداد الأهم منها وهي: استخلاص الوحدة المعنوية، التفرقة بين أبواب الأفعال تبعاً للمعاني، التفرقة بين الحقيقة والمجاز والتزيد والنقل، العناية بالدخيل والمولّد وتعيين قدمها أو حداثتها سواء ما وضعه العلماء منفردين أم ما وضعته المجامع اللغوية، إثبات بعض المصطلحات العلمية ومعاملتها تصريفاً واشتقاقاً كما لو كانت عربية الأصل، وضعه لكلمات مستحدثة كثيرة خصوصاً أنّه لم يدخلها في نطاق الجذر بل أبقاها محلاً للاقتراح.

وشأن المعجم، شأن كتب الشيخ كلها، ابتداء «بالمقدمة» التي أصدرها سنة ١٩٣٨ م، مروراً بالمعجم الذي أصدره سنة ١٩٥٤ م، وصولاً إلى «أين الخطأ»

---

(١) نقلاً عن المطوي (محمد العمروسي). «معجم العلايلي» جريدة الصباح (التونسية)، تاريخ ٢٥/٤/١٩٥٤ م. ص ٤.

(٢) نقلاً عن أبو سعد (أحمد). «العلايلي يتحدث إلى الشباب عن معجمه»، مجلة الشباب، العدد الأول، تاريخ ١٩/٤/١٩٥٤ م، ص ٦.

الذي أصدره سنة ١٩٧٨ م، فمؤلفاته كلها احتدم النقاش حولها وأشبعتها الأقلام بحثاً وانتقاداً.

والمعجم شأن غيره من مؤلفات العلايلي انقسمت الأقلام حوله بين مؤيِّد ومناهض، ونحن هنا سنقدم الآراء المناهضة لقلتها، ونؤخر المؤيدة للكثرة والأهمية.

تركَّزت انتقادات المناهضين على أُمور معينة يأتي في طليعتها اتِّهام العلايلي بأنّه لم يبدأ في وضع معجمه من جمع المدون وتسجيل معاني المفردات العربية كما أقرّها الاستعمال[١]. كما اتَّهموه بأنّه كان يعمد إلى الأفعال المُماتة ويُحيي رَميمها رغم أنَّ الزمن قد أماتها لأنها لم تستطع الثبات، كاشتقاقه ف الآبة (آله تجفيف الفاكهة). من جذر «أبّ» في حين أنّه يستطيع اشتقاق اسم الآلة من جذر: جفَّ أو نشف أو يبس مثلاً[٢]. أو كاستعمال العلايلي لكلمات «أبرل وأبرولة» بمعنى أُكذوبة أول نيسان، أو اشتقاقه (الإراضة) لعلم طبقات الأرض وغير ذلك[٣].

واتُّهم العلايلي أيضاً باعتماد الحدس والتخمين إذا أراد التثبت من بعض معاني الجذور الأصلية، فضلاً عن اهماله ذكر ما أُميت من كلم العربية[٤] في صلب معجمه، أو عدم الحاق المعجم بثبت خاص للألفاظ المماتة ليستطيع المطالع أن يتبين سنَّة التطور أو قصة حياتها وموتها[٥]. ومنهم من يأخذ على العلايلي عدم ترجمته للأعلام والبلدان[٦]، أو عدم إثباته صور توضيحية لكثير من الحيوانات والنباتات والأشجار التي وقع ذكرها في صلب المعجم[٧].

---

(١) فريحة (أنيس). «نظرة في معجم العلايلي»، الأبحاث م ٧، سنة ٥٤ م، ص ٢١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٧.

(٣) سابا (عيسى ميخائيل). «حول المعجم العلايلي» مجلة الحكمة، م ١١، عدد ١١، ص ٤٣. وم ٣، عدد ٢ ص ١١. م ٤، عدد ١٠، ص ٢٠.

(٤) فريحية (أنيس). «نظرة في معجم» الأبحاث، م ٧، ص ٢١٨ - ٢٢٠.

(٥) أبو شقرا (عارف). «معجم العلايلي» جريدة الانباء العدد ١٤٥، تاريخ ٥٤/٥/٨ م، ص ٨.

(٦) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٧) المطوي (محمد العمروسي). «معجم العلايلي» جريدة الصباح (التونسية) تاريخ ٥٤/٤/٢٥ م، ص ٤.

ومن المناهضين من يرى أنّ العلايلي أخفق عند التطبيق في كثير من أفكاره اللغوية، خصوصاً في الوحدة الاشتقاقية أو المعنوية، وقاعدة تفريق الأفعال تبعاً للمعاني، وقاعدتي تأصيل الفرع والتعدية واللزوم[1]. ومنهم من ينعت أسلوب العلايلي في معجمه بالغموض والتعقيد والإبهام[2].

ومهما يقال على سيئات المعجم، فإنّه لا يسعنا إلا أثبات بعض ما قاله العلايلي في مقدمة الطبعة الثانية من معجمه على لسان مُلاَّ كاتب جلبي (١٥٩٥ - ١٦٥٦ م) يقول: «ولا يخفى أنّ التعقيب على الكتب المبسوط منها سهل بالنسبة إلى تأليفها ووضعها وترصيفها».

أمّا المؤيدون والمناصرون لأفكار الشيخ في معجمه فهم أكثر من أن يحصوا، ولكثرتهم سنكتفي بالإيماءة إلى بعض أقوالهم دون التفصيل. من المفكرين من يقر العلايلي في أُمور كثيرة خصوصاً في طريقة الاشتقاق التي تثري العربية وتغنيها، وفي تثبته من معنى الجذر الأصلي. فضلاً عن وقوفه إلى جانب مدرسة الكوفة التي قالت بالقياس[3]. ومنهم من يرى حسنات المعجم في التحرك الفيلولوجي لاكتشاف الميثولوجية في العربية وغيرها من الساميات وفي كثير من المصطلحات المستحدثة في فروع المعرفة الحديثة كافة[4]. ومنهم من يرى أنّ العلايلي أدخل من خلال معجمه الثورة في قلب حرم اللغة، وعرف كيف يحافظ على قدسيتها وروحها التليدة[5]. أو أنّ الشيخ راح يُبدع في معجمه ويُجدد ويُفجِّر طاقة العربية في ذكاء وعمق ليجعلها سهلة في متناول القارىء[6].

---

(١) أبي صالح (منصور). «معجم العلايلي» مجلة الشرق م ٤٩، عدد ١، ص ٧٣ - ٨٨، وعدد ٣، ص ٢٧٥ - ٢٨١، وعدد ٤ - ٥، ص ٤٩١.

(٢) فريحة (أنيس). «نظرة في معجم العلايلي» الأبحاث م ١٧، سنة ٥٤، ص ٢٢٠.

- أبو صالح (منصور). «معجم العلايلي» مجلة المشرق م ٤٨، ص ٦٩٧.

(٣) فريحة (أنيس). «نظرة في معجم العلايلي». الأبحاث م ٧، ص ٢١٢.

(٤) أبو سعد (أحمد). «معجم العلايلي» جريدة الجريدة العدد ٣٩٧، تاريخ ٢٥/٤/٩٥٤م، ص ٧.

(٥) سكاف (افتيموس). «المعجم موسوعة..»، الشراع العدد ٣٣٦، ٢٥/٤/٥٤، ص ٣.

(٦) نصولي (محيي الدين). «المعجم»، جريدة بيروت العدد ٤٨٣٩، ١٨/٤/٥٤، ص ١

ويرى بعض المفكرين أنّ العلايلي حَذِقَ في توليد مشتقات كثيرة، كما جهد في مراعاة قوانين النطق العربية عند لجوئه إلى التعريب أو الوضع فاستطاع أنْ يترك في العربية مولدات وثقها الأدب وعزّزها الاستعمال والتواتر وإن اتصلت بالتُرهيَّة بطرف[1].

ومنهم من يجد في معجم العلايلي حاجة الناس اليومية وعوناً لهم عند الملمات، فيقول: «يكفي أن نقول فيه (المعجم) أنّه سيكون خبزنا اليومي الجوهري... وحاملو أثقال اللغة يستريحون عنده»[2]. أو أنَّ الطالب والدارس والباحث والمترجم، سيجدون أن لا غنى لهم عن هذا المعجم الجليل[3]. أو أنّ المعجم هو حاجة العربية اليوم، ساعة قصَّرت لا بل أهملت التفكير فيها المجامع اللّغوية والهيئات العلمية[4].

ومن المناصرين أيضاً من يرى المعجم «فتحاً جديداً... سوف يجد فيه أبناء العربية موسوعة تفتح أبواب اللغة المغلقة في وجوههم، وتكشف لهم عن مزايا لغتهم العظيمة»[5]. كما يدعو بعضهم إلى إعادة النظر في العربية على ضوء آراء العلايلي التي وردت في معجمه[6]. لذلك يراه بعضهم «حدثاً نادراً في تاريخ العربية وفتحاً مبيناً»[7]. ومن المفكرين من يرى في عمل العلايلي «معجزاً» وليس معجماً فيقول:

---

(١) فارس (بشر). بشر فارس يعرف معجم العلايلي إلى الغرب. ترجمة علي سعد، الأديب م ١٣، عدد ١١، ص ٧٠.

(٢) أبو جودة (ميشال). «عبد الله العلايلي لاروس العرب» جريدة النهار العدد ٥٦٢٧ تاريخ ٥٤/٤/٢ م، ص ٤.

(٣) أبو شقرا (عارف). معجم العلايلي، الانباء العدد ١٤٥، تاريخ ٥٤/٥/٨ م، ص ٨.

(٤) وهبي (محمد). «التقريظ والانتقاد»، مجلة العرفان، م ٤١، سنة ٥٤ م، ص ٨١٨.

(٥) المرزوقي (محمد). «معجم العلايلي» جريدة الزيتونة (التونسية)، العدد الأول تاريخ ٥٤/٥/٨ م، ص ٥.

(٦) الأحمد (أحمد سليمان). «نظرة في اللغة العربية على ضوء معجم العلايلي»، جريدة صوت العرب (السورية) العدد ٢٥٥٧، تاريخ ٦٢/١٢/٢٢ م، ص ٣.

(٧) عانوتي (أسامة). «قال لنا العلايلي» بيروت المساء، العدد ٣٣٨، ٥٤/٤/٢٧ م، ص٣.

«كدت أقول معجز العلايلي، وهذا هو الواقع بالفعل، لقد جاءنا العلايلي بأمر عظيم يصح أنْ يكون في عداد المعجزات»[1].

وفي مجال الآراء التي قيلت في معجم العلايلي، لا يسعنا إلا أنْ نذكر رأياً للأديب اللبناني مارون عبود (١٨٨٦ ـ ١٩٦٢ م) يقول فيه: «... ستكون موسوعة العلايلي كتاب القرن في إحياء اللغة العربية ومعرفة أسرارها. إنَّه عمل تعجز عنه الجبابرة والعمالقة، ولكن الأمثال تصدق دائماً: الرجال لا تُقاس بالذراع»[2].

شرع العلايلي في إصدار معجمه سنة ١٩٥٤ م، يعاونه نُخبة من الأدباء واللغويين عملوا على تأسيس دار المعجم العربي للإسهام في مسؤوليات الطباعة والنشر. كما سارعت الدولة اللبنانية إلى شراء ألفٍ من تلك النسخ، ولكن توقف الاعتمادات المخصصة لذلك بعد حين[3] أسهم في إيقاف العمل الطباعي في المعجم. وإزاء هذا التوقف القسري سنحت للعلايلي فرصة تحقيق حلمه في نشر المعجم متكاملاً في إحدى الدول الاشتراكية، لكن مخاطر صبغ العلايلي بصبغة معينة حالت دون تحقيق ذلك الحلم[4]. وأمّا الدول العربية والمؤسسات العلمية فيها فلم تقدم لصاحب المعجم إلا الدعم الكلامي فقط، ولم تعمد إلى اتِّخاذ خطوة جدية واحدة في سبيل اكتمال ذلك الحلم.

حاول العلايلي إذا أن يكون معجمه تطبيقاً عمليًا لأفكاره التي ضمَّنها «مقدمته» وخصوصاً أفكاره في الموازين والأفعال والتعدية واللزوم وما أسماه قاعدة تأصيل الفرع واستخلاص الوحدة المعنوية للكلمة العربية، محاولاً في كل ذلك أن يكشف عن طواعية العربية وغناها. فانتهج في ترتيب معجمه النهج الألفبائي، فذكر الألف مع الباء أولاً ثم الألف مع التاء ثم الفعل مجرداً ثم مزيداً وهذا أحال المطالع إلى محل

---

(١) مروة (حسين). «معجم العلايلي» جريدة الحياة، العدد ٢٤٤٤، ٥٤/٤/٢٣، ص ١.

(٢) عبود (مارون). «مع العلايلي في معجمه»، الطريق م ٢٢، عدد ٣، ص ٣١ علماً أن طول الشيخ العلايلي يبلغ ١٥٦ سنتم ووزنه لم يزد في يوم من الأيام على ٦٠ كلغ.

(٣) الحر (اليلي). «الدستور تناقش»، مجلة الدستور العدد ٢٠، تاريخ ٧١/٥/١٠ م، ص ٤٨.

(٤) سليم (رباب). «إذا توقفت الشريعة عن التجدد ماتت»، النهار العربي والدولي ٢٧ آب ـ ١٢ أيلول ١٩٧٩ م، العدد ١٢١، ص ٢٠، لنا عودة إلى تفصيل ذلك.

ذكره في النطق العربي. وما ينبغي قوله إنَّ المعجم حفل بتفردات كثيرة كانت موضع جدل اللغويين والمفكرين وإنّه سيبقى محاولة علائليَّة لإصلاح العربية بعد أن قعَّرتها أسباب الجمود واستنزفت ديناميَّتها قرون التخلف الطويلة، وكأنّ الظروف تأبى أنْ يكتمل سِفْرُ العلايلي في العربية فوقفت دونه ولمَّا تُيسر له سبل اكتمال النشر بعد.

المرجع[1]

وبعد عشر سنوات تقريباً على البدء في نشر المعجم لم تكتمل طباعته، هنا لم يجد العلايلي بُدّاً من الاعتماد على النفس، ففكر في نشر معجم وسيط يوظف مردوده المادي في تحقيق حلمه، خصوصاً أنّه جمَّع مادته العلمية إبَّان عمله في «المعجم». أعاد العلايلي كتابة «المرجع»، ثم قذف بملازمه الأولى إلى المطابع، وللتوّ منحت جمعية أصدقاء الكتاب في لبنان جائزة رئيس الجمهورية اللبنانية السنوية للشيخ العلايلي تقديراً منها لعمله اللغوي الذي تتوّج بالمرجع[2]. كما منح الشيخ أيضاً جائزة الشاعر سعيد عقل عن شهر شباط ١٩٦٣ م، تقديراً لمرجعه[3]. وفي المناسبة أقامت المنتديات الأدبية حفلات التكريم[4] لصاحب «المرجع» حيث ألقيت الخطب التي أشادت بفضله على العربية.

جاء المرجع على نسق المعجم، حيث أباح الشيخ فيه صياغة موازين الثلاثي والرباعي وتخصيصها بدلالات ثابتة لا تختلف باختلاف المواد. كما رأى توحيد معاني مشتقات المادة الواحدة، والاستفادة من قاعدة الدوائر، ومن سُنَّة الرباعي والمعاقبة والإبدال، فضلاً عن اتِّساع رقعة الوضع أمام الواضع عندما يعترضه عناءٌ أو عنت.

---

(١) العلايلي (عبد الله). المرجع، بيروت دار العجم العربي، ١٩٦٣ م.

(٢) راجع محاضرات: الندوة اللبنانية م ١٧، النشرة ١١ - ١٢، سنة ٦٣، ص ٦. علماً أنَّ الشيخ منح جائزة رئيس الجمهورية في شهر تشرين الثاني سنة ١٩٦٢ م.

(٣) راجع: جريدة الجريدة، العدد ٣١٣١، تاريخ ١٩٦٣/٣/٥ م، ص ١.

(٤) دعت «الندوة اللبنانية»، نخبة من أهل الفكر والقلم وبعض الرسميين إلى حفلة عشاء وتكريم في ٦٢/١٢/١٢ م، تقام على شرف الشيخ العلايلي في فندق البريستول ببيروت حيث تحلّق القوم حوله، وألقيت بالمناسبة الخطب التي أشادت بعلم الشيخ وفضله على العربية.

أمّا مخطط المرجع ومنهجه في ترتيب المواد، فيقوم على ذكر المصطلح في موضعه من النطق، متأثراً بطريقة الغربيين الحديثة في ترتيب معاجمهم. لكنه لم يتخلّ عن نهج قدماء العرب، فعمد إلى إثبات تصريف الأفعال مجردة ومزيدة تحت الجذر. أمّا المشتقات فقد ذكرها وفق لفظها، لكنّه أحال إلى موضعها حيث تقع من النطق، كما لاحظ أنَّ كثيراً من الأفعال ليست مأخوذة من المعنى المصدري للجذر، بل من أسماء الأعيان فذكرها تحتها[1].

ومهما يكن من أمر فإننا لا نستطيع أنْ نوفي المرجع حقه في هذه العجالة، ولكننا سنحاول أنْ نتكلم على بعض التفردات كما وردت[2] عند رئيف خوري (١٩١٣ ـ ١٩٦٧ م) أحد أصدقاء الشيخ، مكتفين بملامستها عند غيره، مسقطين ما نسب الشيخ إلى مرجعه منها. لحظ رئيف خوري أنَّ المرجع حفل بتفردات تسعة يأتي في طليعتها ترتيب مواد المرجع وفق اللفظة المفردة وبحسب لفظها، أي اعتمد ما سُمّي بالطريقة الافرنجية في ترتيب المواد، لكنَّه استثنى الأفعال التي أثبت تصريفها تحت الجذر لأن طبيعة العربية تقضي بعدم التفسّخ بين جذر الفعل وتصريفاته، ومع ذلك فقد أورد كثيراً من المزيدات بحسب لفظها مكتفياً بالإشارة إلى جذرها الثلاثي، فكلمة (انْتَضَى) مثلاً، يجدها المطالع بلفظها، ثم يجد في مقابلها (فعل نَضَوَ).

والتفرُّد الثاني هو إلقاء الضوء على مسألة تعدد المعاني للفظ الواحد حتى وإن انعدمت العلاقة بينها، ومثال ذلك إنَّ لفظة «إنسان» تدل في العربية على الكائن، وعلى الأرض المتروكة بوراً، وعلى الأنملة. وهذه المعاني لا علاقة منطقية بينها. هنا يعمد الشيخ إلى المعاقبة والإبدال، فالهمزة والعين تتبادلان في اللفظ لتعاقبهما، فإنسان تصبح عِنْسَان وهي العانس التي فاتها الزواج، وبالتالي فالعِنْسان الأرض البور التي لم تزرع، كما أنَّ السين والثاء تتعاقبان في اللفظ، فالإنسان تصبح الإنْثَان ومعناها الأنملة.

---

(١) العلايلي، (عبد الله). المرجع، ص ح.

(٢) خوري (رئيف). «مرجع العلايلي»، الندوة اللبنانية، م ١٧، نشرة ١١ ـ ١٢، ص ١٤.

خوري (رئيف). «المرجع». مجلة الأبحاث م ١٦، سنة ٦٣، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٥.

والتفرُّد الثالث هو تتبع العلايلي لنمو اللفظ في المعاني مشتملة على المصطلحات العلمية والأدبية والفنية وما إليها، مشيراً إلى المولَّد القديم أو الحديث. وانطلاقاً من ملاحظة الشيخ في قدم المعربات أو حداثتها، رأى بعض المفكرين(1) أنّ معرفة المعربات بأصولها الصحيحة ومعانيها ضرورية لفهم الأدب العربي وتاريخه فهماً صحيحاً، كما أنّها ضرورية لسلامة العربية فضلاً على أنها تساعد على حل كثير من معضلات اللغة وشواردها، خصوصاً أنّ العربية لم تتمنع في أي مرحلة من مراحل رحلتها التطورية عن قبول الكلمات الأجنبية بين مفرداتها. فخطوة العلايلي في المولدات يجب أن تكون الخطوة الأولى في هذا النوع من الدراسة المتخصصة.

أمّا التفرد الرابع كما يراه رئيف خوري فهو تولّد اللفظ الجديد إمّا عن طريق الاشتقاق والوضع، وإمّا عن طريق اقتراض العربية من غيرها. ففي الطريقة الأولى أثبت العلايلي بعض ما وضعه هو وبعض ما وضعه غيره بعد أنْ أشار إلى قوته أو ضعفه. وفي الثانية أثبت الشيخ اللفظ المُقْتَرض في مرجعه بعد أنْ أجراه على أوزان العربية فقال: التلفنة والتلفزة والتلفاز مثلاً، كما تتبّع العلايلي في مرجعه تولّد اللفظ الجديد الذي دخل العربية عن طريق تفصيح العامي أو العامي المفصح، فأثبت مفردات كالتشحيم والتدميك وغيرها.

والتَّفرُّد الخامس هو ما أثبته العلايلي في مرجعه من ألفاظ جرت على أوزان معينة ودلالات مخصصة، وأهميتها تأتي من باب وضع المصطلحات واستحداثها ففي المرجع تجد مثلاً (أوالة - فعالة) بازاء Mechanics، و (إياءة - فِعالة) بإزاء photography الانكليزية.

وفي هذا المجال يرى العلايلي وجوب وضع أوزان ثابتة للمصطلحات العلمية والصناعية والزراعية وما إليها، كأن نخصص وزن (فِعَالة) للمصطلحات الصناعية (حِدادة، نجارة، حلاقة)، ووزن (مِفْعَلة) للدلالة على الآلة (المِطرقة، مسطرة)، خصوصاً أنّ العرب خصصوا وزن (فُعال) للأمراض التي يمكن الشفاء منها «سُعال،

---

(1) المحمدي (محمد). «نظرة في المرجع»، مجلة الدراسات الأدبية، العدد ٢، سنة ١٩٦٣ م، ص ١٠٩ - ١١٤.

صِداع»، كما خصصوا وزن (فَعَل) لـلأمراض التي لا يمكن الشفـاء منها «خَـرس، عَرج، بَرص، عَمى»[1] كما أشرنا سابقاً.

والتفرّد السادس هـو ما ذكـره المرجـع من ألفاظ انكليـزية أو فـرنسية، بـإزاء مفردات العربية[2]. والسابع هو تفرُّد المرجع بذكر مركبات اللفظ المستعملة لمعانٍ خاصة. والثامن يتمثل في إشارة المرجع إلى اللفظ المُمَات أو المهجور. وأمّا التاسع فهو تفرده بتدقيقات وتصويبات تساعد على تجنب السهو والوهم والخطأ، خصوصـاً فيما يتعلق باشتقاق بعض الألفاظ أو ضبط حركاتها ومعانيها[3].

ورغم هذه التَّفردات يـرى أحد البـاحثين في الأدب المقارن الـدكتور محمـد المحمدي في المرجع ثغرات تتعلق بـالمولَّـد والدَّخيـل، ومثالـه في ذلك مـا أورده العلايلي على لفظ (الآجر) حيث قال أنّه «دخيلٌ من الفارسيةأو الآرامية أو المصرية القديمة، والصواب أنه أصيل العرق في الساميات». لكن المحمدي يؤكد أنّ كلمة (الآجر) دخلت العربية من الفارسية ومثال ذلك ما قاله العـلايلي على كلمة (اتـرج) بأنها دخيلة إمّا من الفارسية أو من السريانية، لكن المحمـدي يسرد رحلة الأتـراج - وهو الثمر المعروف بالكباد ـ من الفارسية البهلوية حتى دخولها في العربية ليؤكد أنّها دخيلة من الفارسية فقط وليس من الفارسية أو السريانية[4].

أمّا مصادر المرجع ومراجعه فتزيد على الستة آلاف تشمل معاجم العربية في فروع المعرفـة المختلفة، في اللّغـة والأدب والقانـون والتشريـع وعلم النفس وعلم

---

(١) دسوم (نزار). «مع العلايلي»، جريدة الشعب، ٦٧٢، ١/٤/٦٣ م، ص ٧.

(٢) وهذا ما يراه صلاح ذهني في جريدة صوت الشعب (السورية) العدد ٢٥٥، تاريخ ٢٢/١٢/٦٢ م، ص ٤ بعنوان: «حدث كبير في تاريخ العربية». ويراه أيضاً سعيد عقل في جريدة الجريـدة العدد ٣١٣١، تاريخ ٥/٣/٦٣ م، ص ٥ بعنوان: «سعيد عقل يمنح...»، كما يراه كذلك اسامة عانوتي في جريدة الحياة العدد ٣٤٦٦، تاريخ ١٤/٨/٥٧ م، ص ٦، بعنوان: «معجم العلايلي الجديد للطلاب».

(٣) العلايلي (عبد الله). «المرجع» جريدة الطيار وتلغراف، طيار عدد ٤٠٤٧ تلغراف عدد ٦٠٣٢، تاريخ ٢٩/٤/٦٣ م، ص ٢.
- البستاني (أدوار أمين). «ثورة وراء»، لسان الحال، العدد ١٩٤٣٩، تاريخ ٢٦/٤/٦٣ م، ص ٢.
- البستاني (فؤاد افرام). «المرجع للعلايلي»، ص أ ـ ج.

(٤) المحمدي (محمد). «نظرة في المرجع»، مجلة الدراسات الأدبية العدد ٢، سنة ٦٣، ص ١٠٩.

الفلك والهيئة، ومعاجم الحيوان والنبات والتشريع وما إليها، فضلاً عن بعض معاجم الألفاظ في اللغات السريانيةوالآرامية والفارسية وغيرها[1].

وباختصار فإنّ العلايلي في مرجعه أباح صياغة موازين الثلاثي والرباعي، ورأى توحيد معاني مشتقات المادة الواحدة، واستفاد من قاعدة الدوائر كما أباح الوضع بدلاً من التعريف وغيره من سبل إغناء العربية. وإلى جانب ذلك اقتبس العلايلي منهج الغربيين في ترتيب أفعالهم المجردة والمزيدة، أمّا مشتقات الجذر فإنّه ذكرها حول لفظها، فضلاً على أنَّه أحال إليها في مواضعها من النطق، لكنّ مرجع العلايلي لم يكتمل نشره، فابتدأ المجلد الأول منه بالألف وانتهى عند مادة (جخذ)، وهنا حالت دون إتمام إصداره أزمات الحرب الأهلية في لبنان وبذلك توقف العمل الطباعي فيه.

المعجم العسكري

قبل أنْ يتولى فؤاد شهاب (١٩٠٣ ـ ١٩٧٣ م)، شؤون الرئاسة في الجمهورية اللبنانية سنة ١٩٥٨ م، كان أوكل إلى «لجنة الدروس والأبحاث» التي كان العلايلي مشاركاً فيها، وضع معجم عسكري تراعى فيه الأبجدية الفرنسية وما يقابل مصطلحاتها باللغة العربية، وما يقابل بعضها باللغة الانجليزية. وبذلك أضحى المعجم العسكري معجماً لمصطلحات عربية ـ فرنسية ـ انجليزية، أو بتعبير آخر كان الضباط العسكريون المشاركون في اللجنة، يذكرون اسم السلاح أو القطعة منه بمصطلحها الفرنسي، وما يقابلها بالانجليزية، في حين يضع لها فريق لجنة الدروس والأبحاث مصطلحاً بالعربية.

استمر عمل هذه اللجنة حتى أواخر الستينات، طبع بعدها المعجم العسكري في طبعته الأولى غير مشروح أو مشكول. ويعتقد الشيخ أنّ هذا المعجم طبع مرة جديدة مشروحاً ومشكولاً، لكنه لا يحتفظ بنسخة من أيِّ الطبعتين. بل يحتفظ بأوراق مطبوعة على الآلة الكاتبة يقول أنها تمثل بعض ملازم المعجم العسكري[2].

---

(١) دسوم (نزار). «مع العلايلي في مرجعه»، الشعب العدد ٦٧١، ١/٤/٦٣، ص ٧.

(٢) في محاولتنا للاطلاع على المعجم العسكري في مكتبة وزارة الدفاع اللبنانية في اليرزة ومكتبة المدرسة ـ

وبعد: فإن كان لا بُدَّ من كلمة تُقال في خاتمة هذا الفصل، فيجب أنْ تكون

الحربية في الفياضية، عثرنا على معجمين أحدهما للمصطلحات العسكرية الخاصة بالمشاة وثانيهما للمصطلحات الخاصة بالبحرية. ورغم أنّ المعنيين هناك نسباهما إلى العلايلي وآخرين إلا أنّ المجلدين أغفلا اسم المؤلف ودار النشر، ربما لضرورات عسكرية. والشيء الملفت للنظر أنّ هذين المعجمين أسقطا المصطلحات الانكليزية التي ترادف الفرنسية والعربية كما يتضح من أوراق العلايلي التي نثبت بعضها كالتالي:

العربية.	الانكليزية	الفرنسية
- فارق: الفاصل بين نقطتين يعبر بالمسافة أو الزاوية وفي القذافة: المسافة بين مكان وقوع القذيفة والمكان الذي يجب أن تقع فيه.	- Deviation - Error	- Ecart
- فارق زاوي: الفارق الاتجاهي أو الارتفاع المعبر عنه بزاوية	- Angular deviation - Angular error	- Ecart angulaire
- فارق: التحريف	- Deffection error	· Ecart de derive
- فارق الأقفال في الطبوغرافية الفارق بين القراءة الأولى والثانية على نفس النقطة بعد اجراء جولة أفقية كاملة.	- Erreur of chosure	- Ecart de fermeture
- فارق مطلق: أدنى مسافة ما بين نقطة الهدف ونقطة الانفجار.	- Absolute deviation	- Ecart du point moyen
- فارق الاتجاه	- Lateral error - Lateral deviation	Ecart en direction
- تباعد الخطين (في سكة الحديد)		- Ecartement de voie
- فارق الارتفاع	- Vertical deviation	- Ecart en hauteur
- فارق المدى	- range error - Range deviation	- Ecart en portée
- فارق بدئي جانبي	- Horizontal jump	- Ecart initial litéral
- فارق بدئي عمودي	- Vertical jump	- Ecart initial vertical
- فارق متوسط: متوسط الفوارق الحسابي	- Mean error	- Ecart moyen

على كتاب «مقدمة لدرس لغة العرب» الذي يعتبر بداية تحول في تاريخ اللغة العربية.

عقد الشيخ مقدمته وهو في الرابعة والعشرين من عمره، وهنا لا بد لنا أنْ ندعه يتكلم بنفسه عن خطة الكتاب ومنهجة قبل أنْ نتناول آراء بعض الأدباء والمفكرين فيه.

اتّخذ العلايلي شعاراً لمدرسته اللغوية في دراسة العربية هذه الكلمة: «ليس محافظة التقليدُ مع الخطأ، وليس خروجاً التصحيحُ الذي يحقق المعرفة، فلا تمنعني غرابة رأي - أظن أنّه صحيح - من إبدائه، لأن الشهرة لم تعد أبداً عنوان الحقيقة... وأيضاً لا يحول بيني وبين رأي أنّه قليل الأنصار، لأن الحق لم يعد ينال بالتصويت الغبي، فالانتخاب من عمل الطبيعة وهي لا تغالط نفسها كما لا تعمد إلى التزوير»[1]. فهذا الشعار المُعْجز والواضح في نفسه كان الأساس الصحيح لتطلعات العلايلي الفكرية كلها، والحجر الأساسي في رحلته الحياتية وأعماله اليومية.

والعلايلي أيضاً لا يؤمن بالأسوار مهما ارتفعت، بل حاول تحطيمها بأنواعها المختلفة وأشكالها، فيقول: «لست أؤمن بالأسوار، هذه قاعدة كل تحرك عندي لأن الإيمان بها إيمان بالتحديد والجمود[2]...» وكأنّ الدستور العلايلي لم يكتمل بعد، فيضيف إليه قوله: «إنَّ ما تثقفناه ولا نزال نَثْقفه أصبح في حاجة كبيرة إلى معاودة الدرس مرة أُخرى، وتجديد تدوينه ثانية على وجه يكون أقرب مجازاً، وأكبر حظاً من العقلية وأوفر نصيباً من الصدق»[3]. أو بتعبير آخر: «... إنّ ما تعلمناه ولمّا نزل نتعلمه بات في حاجة كبيرة إلى معاودة درسه وتجديد تدوينه، على وجه يكون أكبر حظاً في باب الصدق وأوفر نصيباً بمعنى الدقة»[4].

ومهما يكن من أمر العلايلي لم يقدِّم أفكاره في المقدمة لكي يُتابع بل قدّمها

---

(١) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٣.
(٢) العلايلي (عبد الله). المعجم مقابسة رقم ١، ص ج.
(٣) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٤.
(٤) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٣.

لتُناقش وتُصحح بالنَّقد والتفكير، فيُتابَع صحيحها ويُترك ما عداه، لذلك يقول: «والمنصفون الذين يحترمون الاستعداد الإنساني لا يكتبون لكي يعتنقوا، بل ليصححوا تفكيرهم الشخصي بالنقد وبالتفكير العام أيضاً»(١).

أراد العلايلي في مقدمته إذا أنْ يضع العرب على الخط الصحيح، أنْ يعيد للغة نضارتها وعفويتها، لكنّ ذلك لن يتم إلا إذا تُركت نظريات واهية وأفكار ظنّها الناس حقيقة فتمسكوا بها، ضالين الصراط المستقيم. لكنّ الشيخ صمّم بعمله في المقدمة أنْ يردهم عن غيِّهم ويضعهم من جديد أمام مسؤولياتهم غير متناسٍ العقلية العربية التي زادتها عصور الانحطاط تحجُّراً وتمسكاً بالقديم.

أمّا المفكرون والأدباء فقد انقسموا أمام «مقدمة» العلايلي بين مؤيدٍ ومستغرب. فالمؤيدون منهم من أشفق على العلايلي لأن العقل العربي لم يصبح مؤهلاً بعد لتقبل آراء المقدمة الجريئة، يأتي في طليعة هؤلاء المشفقين الأديب المصري إسماعيل مظهر الذي يقول في معرض خوفه من ألسنة الناس لأنه كتب مقدمة لكتاب العلايلي: «ولا يقتصر إشفاقي على نفسي فإني لأكثر إشفاقاً على الأستاذ العلايلي، فإنه بنشر هذا الكتاب ستدور عليه رحى تلك القرون التي تُعدُّ بالعشرات، وسيظل يرمى بتفالها وبلهوتها، حتى يفتح هذا الشرق العربي عينه على الحقائق، ويرود نفسه على مواجهة الواقع تاركاً من تقاليده القديمة ما ينافي روح هذا العصر، مستمسكاً منها بما يلائم الحضارة الحديثة متَّخذاً منه دعامة ولارتقائه سنداً(٢).

وتدرَّج المؤيدون في مواقفهم تجاه المقدمة، فمنهم من يرى في الكتاب طرافة ولذة كمجلة الهلال إذ تقول: «... ووجه الطرافة في هذا الكتاب أنّه يُرضي أنصار القديم والجديد على السواء، ويرمي إلى تجديد اللغة دون التضحية بأصولها وعبقريتها وطابعها التقليدي»(٣).

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤.

(٢) مظهر (اسماعيل). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ب.

(٣) مجلة الهلال، م ٤٧، سنة ٣٨، عدد ٦، ص ٥٩٧.

ومنهم من يجد أنّ أفكار المقدمة كفيلة بتطور العربيـة، ويحثُّ الرسميين في المجامع اللغوية على مناقشتها وإقرارها لأنها «تقدم حلولاً للمشكلات الكبرى، التي يتعثر فيها من يحاولون تنمية العربية، فضلاً عن أنّه يرى جهود العلايلي تفوق جهود المجامع اللغوية مجتمعة إذ يقول: إنَّ السيد عبد الله العلايلي إنّما قال مـا قاله في فكرة التطور، بل جهد في سبيلها ما جهـد لينتهي منها إلى الغـاية التي يستبق إليهـا المجمعيون، وهي وضع معجم للعربية يفي بحاجة الحيـاة اللغويـة العصريـة، وقد حاول السيد العلايلي أن يقوم وحده بما تقوم به الجموع الحاشدة»[1].

ومن المؤيدين من يرى في المقـدمة غنى للعـربية فيقـول: «ولو وضعنـا في ميزان النقد مقـدمة العـلايلي لدراسـة لغة العـرب، لألفيناهـا ـ رغم تعاقب الأعـوام عليها ـ ما تنفك تغني المباحث اللغوية بمددٍ غير ممنون»[2].

ومن المؤيدين أيضاً الآب إنستـاس الكرملي (١٨٤٦ ـ ١٩٤٧ م) الـذي رأى «أنّ مقدمة العلايلي اللغوية تفتح أبواباً في العربية كانت طلاسمَ إلى هذا اليوم»[3]. أمّا المستغربون فمنهم من وجد في بعض أبوابها جـرأة تجاوزت الحـدود فيقول في مجال حديثه على الأوزان: «. . . حتى ليعجب الباحث كيف طوعت للعلايلي نفسه جرأة كهذه تجاوزت الحدود»[4]. ومنهم من وجد فيها «مجازفة علمية»[5].

ومن المستغربين لجرأة الشيـخ أيضاً، مجلة المقتـطف التي قالت في مجـال عرضها لمذهب الشيخ في التوسع والسمـاح في اللغـة: «ولكنني أخشى أنْ تقضي كثرة التوسع في اللغة إلى فوضى في الاستعمال وعدم احترام لقـواعدهـا»[6]. وفي هذا القول انتقاد مبطن لبعض أبواب المقدمة.

---

(١) الخولي (أمين). مشكلات حياتنا اللغوية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥ م، ص ١٠٢.

(٢) الصالح (صبحي). دراسات في فقه اللغة، بيروت منشورات المكتبة الأهلية، طبعة ثانية، ١٩٦٢ م، ص «و».

(٣) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٢١٢

(٤) الصالح (صبحي). دراسات في فقه اللغة، ص ٤٠٠.

(٥) مبارك (محمد). فقه اللغة وخصائص العربية، بيروت دار الفكر، ١٩٦٤ م، ص ١٠٥، ١٤٦.

(٦) مجلة المقتطف، م ٩٤، سنة ١٩٣٩ م، ص ١٢٦.

ومن المستغربين إنْ لم يقُل المنتقدين من يتَّهم لغة الشيخ عموماً ولغة المقدمة خصوصاً بالغُموض والإبهام حتى ليستعصي على القارىء فهمها واستيعابها فيقول: «... وما زلنا على قولنا إنَّ لغة الشيخ غامضة ولم نجد واحداً يقول لنا أنّه يفهم لغة الشيخ... (ثم يتساءل) فإذا كنت أنا وفريحة لا نفهم (يقصد أنيس فريحة)، والشاعر سلامة استعصى عليه فهم كتاب الشيخ مقدمة لدرس لغة العرب، فلمن يكتب الشيخ»[1]؟. ورغم ما قيل ويقال في مقدمة العلايلي فإنها غنية بخصائص لم تعرفها اللغة قديمها وحديثها، وظني لو أنّ المجامع العربية والمعنيين بشؤون اللغة، أصغوا إليها جيداً، وشجعوا صاحبها على تهذيبها وتبويب أفكارها تبويباً مقبولاً، ونزع الثوب المصطلحي الذي ترتديه، لتخلّصت العربية أو كادت من مشكلات العامية والفصحى والخط والإملاء على الأقل، فضلاً عما تقدمه من حلول لمعضلات العربية الكثيرة. وبعد تبقى المقدمة صيحة أطلقها العلايلي ولمَّا يزل يردد أصداءها رغم الصَمَمْ الذي أصاب المجتمع اليوم.

وينبغي القول إنّ العلايلي كان واحداً من المعجميين اللبنانيين الذين أسهموا في وضع معجمات أغنت العربية، خصوصاً أنّه استوعب التجارب المعجمية كلها وأضاف إليها في المعجم والمرجع تفردات كثيرة هامة، مما دفع الحركة المعجمية عند العرب دفعات موفقة إلى الأمام وعلى أية حال فإن معجم العلايلي ومرجعه هما التطبيق العملي لأفكار العلايلي اللغوية التي حفلت بها المقدمة، تلك الأفكار التي كانت ثورة عارمة على اللغويين الذين حجَّروا اللغة وقعَّروها بدل أن يطوّروها بما يتناسب مع مستجدات العصر في المجالات المختلفة.

---

(١) أبو صالح (منصور). «معجم العلايلي»، مجلة الحكمة، م ٢٠، العدد ٨، سنة ١٩٥٤ م، ص ٥٤.

الفصل الثاني

الأدب العلائلي المتجدد

قبل الحديث عن الأدب، لا بد أنْ نستطرد فنشير إشارة عجلى إلى الفن كونه الأصل الذي تفرَّع إلى أنواع كان الأدب إحداها وكانت للعلايلي مشاركات فيه. يشمل الفن بمعناه العام الأعمال الإنسانية التي ترمي إلى هدف معين أو تعتمد اعتماداً كلياً على الحذق والمهارة. ويشمل بمعناه الخاص الأعمال الراقية التي تقدِّم المادة الجميلة والخطوط والحركات والنغمات والتعابير.

لكن الفن ليس نتاجاً بمقدار ما هو إظهار وجود أو خلق صور أو صياغة أسلوب، يستمد عناصره من الواقع المعاش وقد لا يكون صورة دقيقة عنه في بعض الأحوال. من هنا ينشأ الفرق بين الفن الذي هو عملية تحويل للواقع أو عملية رمز أو هروب منه أو تسام عليه بشكل يبعث فينا اللَّذة والانتعاش، وبين الصناعة التي قد تعني أداء التنفيذ بدقة ومهارة.

والفن يعني الحياة التي لا يمكن لها الاستمرار والبقاء بدونه، فهو الذي يضفي عليها ظله، ويمدها بالنضارة والتجدد الدائمين، وفي هذا المجال يقول العلايلي: «ثم ما الفن؟ إنّه الحياة بكل ما فيها من دفق وسكب ومد، وما جماليته إلا إدراكها المنعطف بفعل ينعش الحياة في صورها الثلاث: العاطفة والعقل والإرادة. وما لذَّة الجمال إلا الشعور بهذا الانتعاش»[1].

---

(١) العلايلي (عبد الله). «الفن والوجود الموجود شيء واحد» الأديب م ١٣، عدد ٩١، ص ٧١.

فلَذة الحياة إذا تكون في لذَّة الشعور بالجمال، ولا تنبعث إلا من الإحساس بالفن وتذوقه شرط أنْ يبعث فينا الظمأ الفكري ويحثنا على الولوج في خباياه لاكتشاف كنهه كلما أمعنَّا النظر فيه من جديد، وهذا ما يجده العلايلي في الفن حيث يقول: «وأنا من زاوية حسي أفكر بأنَّ الأثر الفني تنحصر قيمته في مقدار ما يظميء، لا في مقدار ما يروي، ويكون الظمأ فيه عنوان حياته، وأنَّه يتجدد تجددك كلما طالعته بالتأمل وطالعك بالعطاء. أمّا الأثر الفني المروي فيجيء الري فيه عنوان توقفه أو انقطاعه عن الإمداد، وأنَّه متجسد من لا يملك حيوية بل حظاً منها»[1].

ومهما يكن من أمر فإنَّ غاية الفن بشكل عام التأثير في النفس بإيقاظ الخيال أو تحريك الوجدان أو توجيه العاطفة عن طريق الإدراك الحسي، حيث يكون «للعين» الأثر الأول فيه، و «للأذن» الأثر الثاني، وما عداهما من الحواس فمساعد ورديف. وتكون غاية الفن أيضاً في توجيه الإنسان نحو المثل العليا، وتنمية ذوقه الفني والارتقاء به ليصبح قادراً على تذوق الجميل وتمييزه عما عداه.

فغاية الفن كما يراها العلايلي لا تختلف عما وضع له من غايات، فهي في الحالات جميعها تحريك المؤثرات وحثّها على الاستجابة لكل شيء جميل[2]. كما أنّها توحِّد الفرد في المجموع ليستمد قوته من التلاحم بينه وبين الطبيعة أو «من شدَّة الأواصر بين الكون والكائن، بين الفرد والكل، بين كل جزء من اللحظة والديمومة»[3]، كما يرى الشيخ.

والفنون الجميلة، عند الشيخ، بأنواعها المختلفة تؤدي المُؤدّى نفسه وتؤول إلى هدف واحد هو تصوير وجه التاريخ وحكايته وإن اختلفت أسبابه وأدواته، ولذلك يقول: «القلم مذ كان شَرَّع للتاريخ أبوابه، وأملى الحضارة حرفاً فحرفاً، ولولاه للبثت الحضارة خاطرة هائمة أو خالجة غائمة، ثم ما كان يقدر لها أبداً أن ترى نفسها في المرآة. والقلم، كصِنْوه الأزميل، كلاهما يمشي مشيته الخالقة، هذا على الطِرْس

---

(١) السباعي (يوسف). خبايا الصدور قدم له عبد الله العلايلي، القاهرة، مكتبة الخانجي، لا تاريخ، ص ٧.

(٢) العلايلي (عبد الله). «في الأدب الشامي»، الأديب م ٢، ج ١٢، ص ٦.

(٣) العلايلي (عبد الله). «الفن والوجود الموجود شيءواحد»، الأديب م ١٣، ج ١١، ص ٧٢.

لينطق، وذاك على الحجر لتشع فيه نابضة الحياة، ثم يؤولان إلى أنّهما من التاريخ وجهٌ ولسان، مشاهدُ وحكاية»[1].

فالإنسان إذاً بحاجة إلى الفن بأنواعه المتنوعة ليعبِّر بواسطته عن اللَّذات الخفية والجمالات الكامنة في جانبه الروحي. وهذا الفن يزداد جمالاً وتألقاً إذا اتَّصل بالرموز الروحية التي أُشبعت بها نفسية الإنسان الشرقي، لكنَّه يتحول إلى مادة صماء جامدة إذا ابتعد عنها وانشغل بسواها. ورغم انتشار الفن، فإنَّه فقد رونقه وغدا جافاً جامداً باهتاً لأن «ذلك الفن الحي عوَّضنا به فناً ضاوياً يركز فينا الشعور الجديب. . . فالتصوير خطوط ساذجة، والموسيقى لا ايحاء فيها، والشعر رسوم باهتة تمخضت في هذا القرن عما يسمونه بالشعر المكعب»[2].

أمّا «الفنون الجميلة» بشكل عام، فتتفرع إلى أنواع الرسم وأداته الخطوط المجردة، التصوير وأداته الخطوط والألوان، النحت وأداته المادة المُحَسَّة المجسّمة التي تشكل أيضاً أداة فن العمارة. ثم الموسيقى وأداتها النغمات والأصوات، والرقص وأداته الحركة المجردة، وأخيراً الأدب وأداته الألفاظ والكلمات. وقد يضاف إليها فن التمثيل أيضاً وأداته الحركة والإشارة مصحوبتين بالتعبير أو تكونان بدونه.

أ ـ في مفهوم الأدب ووظيفته

والأدب فن من الفنون الجميلة التي عُني العلايلي بدراستها نشأة وتطوراً. ولكننا قبل أنْ نستعرض نشأة الأدب وتطوره عنده، لا بد أنْ نشير إلى بعض حلقاتها في العربية.

لم ترد كلمة «أدب» فيما حفظ لنا من نصوص جاهلية إلا بمعنى تقويم الخلق وتهذيبه والمعاملة الكريمة[3] لكن هذا المفهوم أخذ يتسع مع صدر الإسلام ليشمل

---

(١) العلايلي (عبد الله). «كلمة العلايلي في مؤتمر الكتاب العرب»، الثقافة الوطنية، العدد ٦٤، تاريخ ١٥/١٠/٥٤م، ص ١٢.

(٢) العلايلي (عبد الله). «على هامش المدنية الحاضرة»، الأديب م ٣، ج ١٠، ص ٨.

(٣) راجع القالي (أبو علي اسماعيل). الأمالي في لغة العرب ج ٢، ص ١٠٤.

التثقيف والتعليم الديني كما يفهم من أحاديث الرسول الكريم[(١)].

وعندما حلَّ العصر الأموي ازداد نطاق استعمال كلمة أدب، وتعددت مشتقاتها وتمايزت معانيها التي لم تستطع تحديد الوقت الذي ظهرت فيه[(٢)]، كما يرى الدكتور طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣ م). ولعل معنى التعليم كـان من أهم استعمالاتهـا كما يتَّضح من قول عُمَر بن عبد العزيز (٦٨٢ ـ ٧٢٠ م) لمؤدِّبه «كيف كانت طاعتي إيّاك وأنت تؤدبني؟.. قال: أحسن طاعة. قال: فاطعني الآن كما أطعتك»[(٣)]. وإبّان العصر الأموي إمَّازت طائفة المؤدبين الذين أُوكل إليهم تعليم ابناء الخاصة والخلفاء وتأديبهم، عن طائفة المعلمين الذين سيقت فيهم نوادر كثيرة تشير إلى غفلتهم وحماقتهم، ولكن في نهاية هذا العصر أخذ اصطلاح «علم الأدب» يوضع في مقابل اصطلاح «علم الدين» أو التعليم الديني، كما يتضح من وصية أحد الاعراب لابنه حيث قال: «كفاك من علم الدين أنْ تعرف ما لا يسع جهله، وكفاك من علم الأدب أن تروي الشاهد والمثل»[(٤)].

أمَّا كلمة «أدب»، فقد شاعت فيما نعلم على ألسن الناس منذ أنْ قال الخليل ابن أحمد (٧١٨ـ٧٩١ م) «حرفة الأدب آفة الأدبـاء»[(٥)]. وفــي القرن الثالث للهجرة شـاع استعمال بعض مشتقـات كلمة «أدب» كلفـظة «الأديب بمعنى صـاحب الأدب والظرف، ولفظة المُؤدب بمعنى المهذب»[(٦)].

ومع الجاحظ (٧٨٠ ـ ٨٦٩ م) اقتصـر معنى كلمة «أدب» على «الشعـر والنثر

---

(١) راجع لسان العرب لابن منظور، تحقيق ابراهيم مرعشلي، مادة «أدب» ج ١، ص ٣٣.

(٢) حسين (طه). في الأدب الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨ م، ص ١٩.

(٣) ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم). عيون الأخبار، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٢٥ ـ ١٩٣٠ م، ج ١، ص ٢٠١.

(٤) راجع: الجاحظ (عمر بن بحر) البيان والتبيين، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ٤٨ ـ ٥٠ م، ج ١، ص ٣٥٢.

(٥) الثعالبي (أبو منصور). ثمار في القلوب في المضاف والمنسوب، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٦٥ م، ص ٥٦٨.

(٦) الجاحظ (أبو عمرو بن بحر). البيان والتبيين، ج ١، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

الفني» فقط، كما اقتصر معناها على المأثور من الشعر والنثر عند المبرِّد (٨٢٥ - ٨٩٨ م) الذي قال في مستهل كتابه الكامل: «هذا كتاب ألّفناه، يجمع ضروباً من الآداب ما بين كلام منثور وشعر مرصوف»[١].

ويستنتج من ذلك أنَّ الأدب بقسميه الشعر والنثر الفني لا يتحقق وجوده إلا بعناصر أربعة تتجلى في العاطفة والخيال والمعنى والأسلوب. وليس المطلوب أن تتواجد هذه العناصر في الأثر الأدبي بدرجات متساوية، بل قد تتفاوت من نوع إلى نوع. فحظ الشعر من العاطفة مثلاً أوفى من حظ النثر، ودعامتا الشعر الأساسيتان هما العاطفة والخيال وتأتي الفكرة رديفة لهما وعوناً. أمّا حظ النثر من المعنى أو الفكرة فأوفر من حظ الشعر ودورها أساسي وأولي، بينما دور العاطفة والخيال فيه فمتمم ومعين فقط.

أمّا كلمة «أدب» فقد حظيت عند العلايلي باهتمام بالغ، فأفرد لها الصفحات الطوال في معجمه «المعجم»[٢] حيث قال إنّها: «حدُّ الامتلاء الداخلي... لاحظ ثنائي (د[٣]) بمعنى دويّ الجوف وهديره. فكان ما اشتقت منه الأدب بمعنى عباب البحر الدائر بالهدير، ثم نقل إلى معنى نشاط القوى المعنوية الداوي في الأعماق، فاشتق منه المأدبة (كما) اشتق منه الأدب بمعنى المهارة والحذق في تلاوين القول»[٤].

أمّا أصل الجذر لكلمة «أدب» عند الشيخ فهو «ترهي (ميثولوجي) ينظر فيما أُرجح إلى مثل (أدأبا) السومري البابلي الأشوري، وكان رمزاً للحكيم الملهم في دائرة غير الأزليين[٥] وعنده أيضاً كلمة «أدب» متحولة من اسم علم وزنه (فاعال كخاتام)، وأُشبهت (أفعال) «فخيل أنّها جمع وغدت في اللغة كذلك»[٦].

---

(١) المبرد (أبو العباس محمد بن زيد). الكامل...، القاهرة، المطبعة الخيرية ١٨٩٠ م، ج ١، ص ٣.

(٢) المعجم للعلايلي، م ١، قسم ٢، ص ١٠٢ - ١١٠.

(٣) مصطلح معجمي للعلايلي، يعني به الوحدة الاشتقاقية الكبرى وحكاية تطور الجذر.

(٤) العلايلي (عبد الله). المعجم، م ١، قسم ٢، ص ١٠٢.

(٥) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ويستعجب العلايلي من الدارسين لكلمة أَدب كونهم لم يلحظوا فيها «الجيشان المدوي والامتلاء الموَّار كالعباب تماماً»[1].

والذي لاحظه العلايلي في هذا المجال أنّ إبدال الهمزة من الواو ولا سيما في فاء الكلمة، يدل على الاستقامة والانقلاب عن المقابل (لاحظ أَرَبَ وَوَرَبَ)، تصل في يسر أنّ هذا الجذر في أقدم معانيه يشير إلى الامتلاء[2].

وكما لا يستبعد العلايلي أنَّ كلمة «أدب» أُبدلت همزتها بواو «وَرَبَ» كذلك لا يستبعد أنْ تكون لام «أَدب» مأخوذة عن ميم «أَدم» كما يرى الزيات (١٨٨٥ ـ ١٩٦٨ م)، (فأدب) في الشومرية معناه الإنسان ولا يبعد أن العرب نقلته بالإبدال بالميم فقالت (أدم) ووجه جدارته لو أخذت مادة (أدب) ومقاليبها ومادة (أدم) ومقاليبها لألفيتهما تنظران إلى معنى واحد لا اختلاف فيه مما يقضي بأن بين المادتين تناظرا يمكن أن يرد إلى التقارب بين «باء» أدب و «ميم» أدم. خذ مثلاً «أبد» من مقاليب أدب «وأمد» من مقاليب أدم، فإنك تشعر بالتقارب بين المادتين رغم أنّ مادة (أدم) أحدث من مادة (أدب). لكن رأي العلايلي هذا لا يستند إلى نتائج أبحاث تاريخية تعضدها مستندات كانت مجهولة واكتشفها الشيخ، بل يعتمد على التحليل اللغوي فقط وهذا ما أبقاه في دائرة الفرض والتخمين ورغم ذلك نرى فيه جديداً لم يُسبق إليه فيما نعلم. وعلى أية حال فإن مقاليب مادتي (أدب وأدم) تعطينا معاني غير مختلفة، بل تقدم لنا دلالات متآخية تدل على الخلود الزمني، لذلك يرى الشيخ أنَّ فلسفة الأدب قديمة وضعت لمعنى (خلود الذكر) وعنه نشأ أدب بمعنى (تخلّق)، وعن هذا نشأ أدب بمعنى (دُعي إلى الطعام) وعن معنى خلود الذكر أيضاً نشأ أدب بمعنى (القصص والحكاية والنوادر) التي تفرّع منها أدب بمعنى (سمر) ومنها أخذت كلمة أدب لترادف الشطرنج[3].

---

(١) العلايلي (عبد الله). المعجم، م ١، قسم ٢، ص ١٠٣.

(٢) العلايلي (عبد الله). العلايلي يقرأ المعجم الأدبي لجبور عبد النور الأسبوع العربي، تاريخ ٢١/٥/٧٩ م، ص ٥٧.

(٣) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ١٢٤ ـ ١٢٦.

والذي يراه العلايلي أنّ الترَّهيةِ ـ المثولوجية تدخلت تدخلاً أساسياً في حكاية تطور كلمة أدب، ولكن بعد أنْ جاء الإسلام تخطَّت هذه الكلمة مفهوم التعليم وأصبحت تدل على معنى الإلهام الذي استقاه الشيخ من تفسيره للحديث الشريف «أدَّبني ربي فأحسن تأديبي»، فأدبني هنا ألهمني وغذاني ورعاني برعايته.

ويتناول العلايلي جذر صيغة «أدب» فيقول: «الفعل مجرداً: جاء من (ن)[1] لأفادة التلبس بالحال الفعلية، قالوا: (أدب ـ أدبا فهو آدب) القوم دعاهم إلى الطعام . . . و «مجازاً» ـ الغلام: هذّبه وجوّد طبيعته.

وجاء من (ل)[2] لافادة التفوق في معنى الفعل، قالوا (أدب) الرجل: صنع مأدبة ومجازاً ـ الناس: جمعهم على الأمر رأياً كان أو عملاً أو خطة. وجاء من (خس)[3] لافادة الطبيعة والرسوخ، قالوا: (أدب ـ أدباً، فهو أديب) تطبع بالخلق الكريم النبيل. ومزيداً كثر فيه (أفعل فعّل، استفعل، تفعَّل)[4].

ويمضي الشيخ في سرد معاني الفعل المزيد وكلها تؤيد ما ذهب إليه من آراء أوردناها في أصل الجذر. كما يمضي في شرح المشتقات التي أُلحقت بهذا الجذر وهذا عمل معجمي صرف لا يهمنا أمره هنا إلا من حيث ما يضفيه الاشتقاق اللغوي من معانٍ.

والأدب عند العلايلي هو في نهاية المطاف كالثَّمرة تماماً التي لا يمكن أنْ تكون اقتطاعاً من فردية الشجرة، بل هي شي كوني من عواصف ورعود وأمطار على شيء مثله من أشعة وحرارات تفتح لها الشجرة في مجال ذاتها لتفرغها خلقاً آخراً. أو هو ما يلامس الواقع ويعبر عنه، أو ما يصور الحياة تصويراً فنياً وفي ذلك يقول الشيخ. . . «أمّا أوائلنا كانوا أصح إدراكاً، فقد سموا ما كان يخترع لهم اختراعاً

---

(١) مصطلح معجمي للعلايلي يعني به الباب الثاني، ضَرَبَ يَضْرِبُ.

(٢) مصطلح معجمي للعلايلي يعني فيه الباب الأول: نَصَرَ يَنْصُر.

(٣) مصطلح معجمي للعلايلي يعني به الباب الخامس: عَظَمَ يَعْظُمُ.

(٤) العلايلي (عبد الله). المعجم، م ١، قسم ٢، مادة أدب، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

أُسطورة. أمّا ما وجدوا فيه أنفسهم، ما وجدوا فيه دنياهم، ما وجدوا فيه واقعهم الذي يتحرك، فإنّه وحده الذي سمّوه أدباً»[١].

فالأدب إذا ليس ذلك الركام الضخم من التراث، بل هو ما عبَّر عن الحياة في حسها ورغباتها واهتزازاتها وإلا أصبح شيئاً من حروف في شيء من الفاظ[٢]. والشرط الرئيسي في الأدب أنْ تتفاعل فيه قوة الأداء مع صدق التصوير تفاعلاً منسجماً أو كما يقول الشيخ «لا تكون وحدة الأثر الأدبي إلا في تجانس هذين العنصرين (صدق التصوير وقوة الأداء) جمعاً وانسجامهما معاً، بحيث لا يطغى عمل الفن على حقيقة الصورة فيشوِّه معالمها»[٣].

أمّا الأديب فهو الذي يصور الواقع ويتفاعل معه أو هو حسب تعبير العلايلي من «لا يفر من الواقع، بل يفر إلى قلب الواقع، ومن ثم تبرز وظيفته الاجتماعية بروزاً قوياً»[٤]. فدور الأديب إذا دور اجتماعي محض وواجبه «أنْ يعيش على أرض الناس»[٥]. فهو كالعامل تماماً كلاهما يشقى ويعطي من ذاته ليبني مجتمعاً صالحاً سعيداً، وفي هذا المجال يقول العلايلي: «إنَّ الأديب كالحاقل في حقله، عن يده يأتي الكثير من عمله... فكلاهما يحشد ما وسعه الحشد من أدوات وقابليات... وكلاهما يجهد ما اجتمع له الجهد، ويشقى ويضيق بالشقاء، وينتظر السحابة المعطية»[٦]...

والأديب الحق في نظر الشيخ هو من «تناول أشخاصه بالوصف الدقيق حتى لتكاد تنظرهم أو تطالعهم من قريب»[٧].

---

(١) العلايلي (عبد الله). «كلمة العلايلي في مؤتمر الكتاب العرب»، الثقافة الوطنية العدد ٦٤، تاريخ ١٥/١٠/٥٤م، ص ١٢.
(٢) العلايلي (عبد الله). المعري ذلك المجهول، ص ٣٧.
(٣) العلايلي (عبد الله). المعجم، م ١، قسم ٢، مادة أدب، ص ١٠٥.
(٤) المصدر السابق، ص ١٠٧.
(٥) العلايلي (عبد الله). كلمة العلايلي الثقافة الوطنية العدد ٦٤، ١٥/١٠/٥٤م، ص ٣.
(٦) سلامة (بولس) عيد الغدير قدَّم له العلايلي، بيروت، مطبعة النسر، سنة ٤٩م، طبعة ١، ص ٥.
(٧) العلايلي (عبد الله). وحي الرافدين للحواني: عرض العلايلي، الأديب م ٤، عدد ٢، ص ٥٥.

أما معظم أُدباء اليوم فلم تستوِ فيهم طبيعة الأديب الحقّة، لذلك قلّ نتاجهم الخيِّر أو ندر، وهنا يقول الشيخ: «إنَّ الأدباء وما أكثرهم الذين يحفل بهم المجتمع العربي، لم تستوِ فيهم طبيعةالأدب كشخصية وحقيقة وجود، بل استوت فيهم شكلية الأدب كصور قوالب وألوان»[١]، فالأدب على أيديهم كلمات وألفاظ وتعابير فقدت الصورة الاجتماعية والمثل الصالح.

ب ـ نثر العلايلي الفني ومدرسته الأدبية

اطَّلع العلايلي على الآثار العربية قديمها وحديثها، فاستهواه أسلوب نهج البلاغة ومدرسته في الفكر، كما استهواه أسلوب الجاحظ الأدبي حيث رأى فيه شفافية واتصالاً بين الأديب، وقارئه فقال فيه: «يحكي لنا (أسلوب الجاحظ) الشخص حكاية، ويدنيه بلحمه ودمه، ويعقد بيننا وبينه صلة الحياة فيعايشنا ونعايشه»[٢]. كما أنّه ألحَّ في طلب آثار الغربيين ومدارسهم الأدبية، وشرع في دراستها بعمق وتمعن فاتَّخذ لنفسه نتيجة لذلك كله مدرسة أدبية فريدة استقت عناصرها من هذه الدراسات جميعـا.

أخذت مدرسة العلايلي الأدبية عن العرب تصوير مشاهدات الأبطال بدقة، والمعايشة بين الأديب وقارئه كما في أسلوب الجاحظ، وهذا يتضح في قصص العلايلي ذات النزعة الدينية التاريخية. وأخذت عن الكلاسيكية إيثار الأسلوب على المعنى أحياناً أو قل «غلبة الناحية الفنية على الموضوعية». كما أخذت عنها معالجتها للطروحات التي تحفظ بين أضلعها عناصر البقاء والدوام.

وإمَّازت مدرسة العلايلي الأدبية برفض القيود المفروضة على الحياة والأدب ولعله استمد هذا الرفض من مبادىء السريالية ثم أضحى حقيقة عنده طغت على

---

(١) العلايلي (عبد الله). العمل لمصر: عرض العلايلي، الأديب م ٥، عدد ٤، ص ٥٢.

(٢) العلايلي (عبد الله). «وحي الرافدين...»، الأديب م ٤، عدد ٢، ص ٥٥، ونحن نرجع زعم الشيخ الذي أوردناه في الفصل الأول ص ٢٩ أنّه سليل مدرسة أدبية تتصل بالجاحظ وتنهل من نهج البلاغة، إلى شدة تأثره بهما دون أن يكون سليل أحديهما.

ممارساته اليومية وكتاباته، فرأى التحلل من القيود التي فرضت على الأدب بنثره وشعره. لكن هذا التأثر بالمدارس الأدبية عند العرب والغربيين جاء منسجماً مع متطلبات العصر الذي نعيش فيه، وهذا ما التفت إليه العلايلي بنفسه حين قال في مجال اعجابه بأسلوب محمد علي الحوماني، «لست أكتم اعجابي بما استوى على قلم المؤلف، من تطويع أسلوب المنطق الأتباعي (كلاسيك) لقضايا الفكر الحديث على تشعبها وتنوعها»[1].

قلنا إنَّ العلايلي تأثر بأسلوب المدرسة الكلاسيكية، فغلبت على موضوعاته التي طرقها صفة الثبات والدوام، ولا يعوزنا الدليل على ذلك مطلقاً، ففي أية مقطوعة أدبية أو سياسية كتبها الشيخ منذ أربعينات هذا القرن تشعر عند قراءتها أنّها تصور واقع اليوم وستبقى مصورة لواقع المستقبل. كما لايعوزنا الدليل على غلبة الناحية الفنية على الناحية الموضوعية عنده، فكثيراً ما ينجرف العلايلي مع تعابيره الأدبية والفنية فتطغى على الموضوع الذي يعالجه. ونحن إن أثبتنا هنا بعض النماذج لم نقصد منها الحصر مطلقاً، كما لم نقصد المعالجة الأدبية. بل أردنا إيضاح الغلبة السالفة الذكر.

فنحن نجد هذه الغلبة كيفما اتجهنا في دراسة أدب العلايلي، خصوصاً ما كان منها وجدانياً يخاطب عيد الميلاد بقوله: «ميلادك والفجر، كانا على موعد... وتائهو الليل في عمق قلق الليل، تبيَّنوا خيط الطريق، وجاء الفجر مع ميلادك، ليكون ميلادك معنى الشروق، فيما ينهمر من جديد نهار، على جديدة حياة»[2].

ونجد الغلبة أيضاً في كلامه عن شهداء الأمة حينَ يقول: «... روح تحامله الهواء ليطل أشباحاً مرعبة وطيوفاً مفيضة في أعين المعتدين، وأنات زاهقة احتواها الغيب ليرسلها في آذان المستبدين... وزفرات طويلة رعاها الليل ليبعث بها جلجلة كصلصلة الأجراس يفجأ بها المستقويين»[3].

كما نجدها في تصويره للفكر حيث يقول: «كالفكر نفسها هي المكتبة... وما

(١) العلايلي (عبد الله). وحي الرافدين.. الأديب م ٤، عدد ٢، ص ٥٥.
(٢) العلايلي (عبد الله). الميلاد، كل شيء العدد ٤٠، تاريخ ٢٥/١٢/٤٧م، ص ١.
(٣) العلايلي (عبد الله). «ذكرى الشهداء العرب»، الأديب م ٦، عدد ٦، ص ٥٧.

أنتج الفكر وأثمر، وما اجتمعت لحروفه عبقرية معناه وكبرياء قيمته، إلا يوم مسّه المنطق بنظامه وسوّى بينه في نسق من البناء مسح عليه بروائه. فأخذه أخذ النحات أزميله وهو يخطر في النقلة بين خطوطه، ليجعل منها شيئاً يفعل ويعبر، ولولا المنطق ونظام رودانه في التأمل واللمح، لظل هذا الفكر كالأزميل، في زوبعة دورانه كالخطوط المكدسة الخرساء في يد غير الملهم العبقري. لقد علّم المنطق هذا الفكر كيف يُفكر. والمكتبة، هي الفكر المكتوب غفوة وصحوة... في كل حالاته»[1].

ونجد غلبة الناحية الفنية على الناحية الموضوعية، أيضاً في كتابات العلايلي التي شغف بأبطالها وأُعجب بهم ككتاباته عن الإمام الحسين أو عن السيدة خديجة أمّ المؤمنين (٥٥٦ ـ ٦٢٠ م). كما نجد إلى جانبها ثمة صور «جاحظة» تحسّها وتلمسها وتراها محدقة بك، ولا يعوزنا الدليل على ذلك مطلقاً لأننا نجدها بكثرة في قصصه ومقطوعاته، ولكننا نمثل عليها بصورة بسيطة أثبتها العلايلي في كتابه الساحر، ووصف بها جمجمة إنسان حوّلها أحدهم إلى مَرْمَدَة سجائر قال في وصفها: «... وعلى غُؤور محجريها وعَريها إلا من عتم الثقوب، كانت كأنها تنظر مرّة باستخفاف وسخرية، ومرّة بحقد وتحدٍ ويرتسم على منابت أسنانها معنىً يفيض من ضحكة جمدت على تكشيرة صارخة بالاشمئزاز... ولم أشكّ ساعتئذ في أنّي سمعتها، ، وعجبت لأن أحداً غيري لم يكن يسمعها»[2].

فعناصر مدرسة العلايلي الأدبية التي استقى معالمها من نهج البلاغة وأسلوب الجاحظ، كما توكّأ فيها على المدارس الأدبية الغربية كالكلاسيكية والسريالية، تبرز بوضوح في موضوعاته الأدبية جميعها. ونحن هنا إن عرضنا أحداها ـ وهي بعنوان قارع الأجراس[3] ـ لا نقصد الحصر وإنّما هي محاولة لتبيان ملامح مدرسته الأدبية.

---

(١) نقلاً عن داغر (أسعد). دليل الأعاريب.. قدم له عبد الله العلايلي، ص ٦.

(٢) نقلاً عن عواد (سيمون). «وجهاً لوجه»، اللواء، تاريخ ٧٧/١١/٧ ص ١١.

(٣) راجع مجلة الثقافة الوطنية، العدد ٦٤، تاريخ ٥٤/١٠/١٥ م، ص ٥٥. حيث يقول العلايلي: «في كفر الدوار أبصرت رجلاً يقرع الأجراس، ويأخذ أنشوطتها بكلتا يديه، مشتداً يشير إلى طلّة الفجر. رجل أشرع صدره للوهج بعد ليل الكهوف واستعرض ما بين منكبيه وأتْلَعَ جيده؛ إنّه يريد أنْ يتنفس... إنّه يريد نَسَمَا غُسل بالشعاع ومَرَّت عليه شِفاهُ الشمس. أخذوه بتنفس صناعي مجلوب، فضاق به ذرعاً، وانطلق ينشد صدر الطريق. في أعماقه زئير أجراس تصخب، يحرِّكها دفق التطور المبدع، الدائر فيه =

كتب العلايلي قارع الأجراس بعد سنتين تقريباً من حدوث ثورة ١٩٥٢ م، المصرية تلك التي توجَّس منها ريبة واعتبرها انقلاباً عسكرياً خطِّط له في الخارج، ليستبقَ الثورة الشعبية الحقيقية. وبعد حين طالب عمال «كَفْر الدوار» - إحدى أكبر مراكز الثقل العمالي في مصر - بتحسين أوضاعهم المعيشية، وبدلاً من أنْ تستجيب الثورة لنداءاتهم السلمية، أمعنت فيهم اضطهاداً وتشريداً ونصبت لبعضهم أعواد المشانق، فكان منهم العامل «مصطفى خميس» الذي قال فيه العلايلي هذه الكلمة.

«فمصطفى خميس» يجسد عند العلايلي النموذج الذي يُمْسك بيديه أُنشوطة أجراس تبشر بانتشار فجر جديد يضيء المنعطفات أمام الناس، ذلك لأنه حاول أنْ يدفع بصدره ظلم الظالمين وتآمر المتآمرين، فسقط قرباناً على مذبح الشعب. كما أنّه يجسد البطل الذي لا تثنيه عن نضاله حبال مشانق وأعواد، فهو لم يذعر لقساوة كلمة أو يجبن لإصدار حكم تعسفي ضده، فأضحى صراعه صراع حق وإباء وكبرياء

مثل «سمفونية» تتكامل... إنَّه الآن فقط، واحدٌ من أبناء الحياة حاملي قيثارتها غير المقطعة الأوتار.

تراءت له قباب الهيكل المنطرح في مَدْرَجة الظلام، وعلى شفاهها هَمْسَةُ نداء فراح يقرعُ ويقرع، وانسجم مع لحن الرنين انسجامه لأنه حقيقته، فلم يعد هناك قارعُ وأجراس، أنَّه استحال في الهيكل الشعبي الذي استفاق، ذلك الجرس القارع. خُيِّل لي - وأنا أراه معلقاً بفضل حبل على الأعواد - أنَّه الآن بدأ يشتد رنينيه، أنه الآن من حواليه الهيكل ينتفضَ حكاية كادح بائس، يدعونه «مصطفى خميس»... حكايَة ألم نضالي رفيع، لنفس إنسانية ظمئت وأحيت الظماء يوم أحست بمكان الري... وما كادت تهتف بهم، حتى امتدت إليها يد تسمَّرت فوقها الجريمة...

فيا صاحبي - الذي لم أعرفك، وبتُّ اليوم وكأني لا أعرف غيرك - أنَّهم بك وبرفقتك البررة فضحوا انقلابهم ذلك الشموب:

ما حطَّموكَ، وأنَّما بك حطموا   مَنْ ذا يُحطِّمُ رفرف الجَوْزاء

ورد في الأخبار أنك في ساحة المحكمة - وقد سمعت كلمة الموت - لم تضرب عندك عضلة، ولم يمر في سَماَوة جبينك المشرق ظلٌّ لذعر، فعجبوا... وما دَروا أن أبناء الجبن إنّما ينبتون في ساحتهم، في الساحة التي يمرح فيها الكذب الأنيق.

وقسماً بك وبعصبيتك الأبرار، أنِّي ما كنت لأجري حرفاً على قرطاس، فأنت أخلد من الحرف وأبقى؛ ولكن هي المأساة التي أملت علي، يوم باتت أكبر من حدود اللحم والدم وأوسع من واصفيها في الزمان والمكان... ويوم أضحت معنى فيك تملك الإنسانية من وجوه الصراع الدائر بين الحق والباطل، بين الإباء والاستعباد، بين الكبرياء والأصفاد، ونحن أبناء النضال نصفِّق كلما سقطت في الميدان ضحية، لأنها الاعلان بانتصار قضيتنا قضية الحرية».

ضد باطل واستعباد وأصفاد، فمصطفى خميس لا يمثّل كتلة لحمه ودمه وعظامه المحددة فقط، بل يمثل كتلة عمالية وحكاية نضالها المستمر الطويل.

أمَّا الجريمة التي أخذه الحكام بجريرتها فهي إرادته التنفس بنسمات غسلها شعاع الشمس فأضحت رمزاً للنقاء والحرية. أو لأنه استجاب لنغمات قيثارة - سمفونية انبعثت من قباب الهيكل الشعبي تبشره بحياة حُرّة كريمة ومستقبل زاهر. أو لأنَّ رنَّات أجراس الحرية استفاقت في نفسه وتعاضمت، فغدا العامل نفسه جرساً قارعاً يحث المطالبين بحريتهم ويشجعهم على تحقيق عيش كريم، كما أنّه ينعي المتآمرين على إرادة الشعب في آن واحد.

وجاءت النتيجة تحكي حقيقة الثورة المصرية بنظر الكاتب، فإعدام عامل يطالب بحقه في الحياة لا يمكن أنْ تقوم به ثورة شعبية يفترض فيها أنْ تحمي العمال ومصالحهم. فجاء الإعدام هذا فاضحاً لحقيقتها التي تريد أنْ تأخذ الشعب «بتنفسٍ صناعي مجلوب» بدل «التنفس الوطني الطبيعي».

أمّا ملامح مدرسة العلايلي الأدبية فتبدو واضحة من خلال النص، فالشيخ يأخذ واحداً من الموضوعات الحيّة التي تبقى خالدة أبد الدهر، ففي كل زمن عمال مضطهدون وحكام جلاّدون، وفي هذا الاختيار تأثُّر بموضوعات الأدب الكلاسيكي. أمّا هذا النوع من الأدب الثوري الرافض لأساليب الحكام في المعالجة، فقد يعود بشكل أو بآخر لتأثر العلايلي بمبادىء السريالية الرافضة للأساليب الأدبية والاجتماعية.

وتأتي مقدرة العلايلي واضحة في «حكاية» القصة حكاية نحسّها ونشعر بوجودها كأنها تمثل على خشبة المسرح أمام جمهور المشاهدين. فالكاتب «يبصرُ رجلاً يقرع الأجراس»، ويبصره وهو يأخذ «أنشوطتها بكلتا يديه»، كما يشاهد إرادته في التنفس بنسم «غسل بالشعاع»، ويشاهد أيضاً إرادة الحكام في إجباره على التنفس «الصناعي المجلوب»، ليراه أخيراً «معلقاً بفضل حبل على الأعواد». ولا يكتفي الكاتب بمشاهدته وحده بل يحاول جاهداً ليريناه يقرع ويتنفس ويعلق على أعواد المشانق. وكأنَّ حاسة البصر لا تكفي فاستعان الكاتب بحاسة السمع يسمعنا «زئير الأجراس تصخب» «ونغمات سمفونية تتكامل» «كما أنّه يلجأ أيضاً إلى الشعور

والإحساس ليتأكّد بأن العامل الشهيد أضحى الآن فقط من أبناء الحياة حاملي قيثارتها (السمفونية) غير المقطعة الأوتار».

أمّا دور الكاتب «كمناضل» فقد أملى عليه أن يصور المأساة بصدق وعفوية فنجح بدوره وحواسه وأحاسيسه بأن جعلنا مشاركين في «التمثيل» وفي الأبصار والاستماع والإحساس في آن.

أمّا أسلوب العلايلي الأدبي في هذه القطعة، فهو بعيد عن التقعُّر واستعمال الغريب، فتكاد لا تجد ما هو بعيد عن فهم العمال ومستوى ثقافتهم سوى «أتلع» جيدة، و «سماوة» جبينك، و «مدرجة» الظلام، لكنه أردفها باضافات أوضحت معانيها. فالقطعة جاءت غنية بأحاسيس العمال وتطلعاتهم، رسمت لهم طريق المستقبل بجمل قصيرة كأنفاس الحكام الظالمين، زخرت بالمعاني وعجّت بالثورة كأنفاس العالم الذي «لم تضرب عنده عضلة» وقد سمع قرار إعدامه. ورغم أنّ العلايلي تأثر بالكلاسيكية والسريالية كما ذكرنا، فأن إسلوبه يذكرنا بأسلوب نهج البلاغة من حيث أناقة التعبير وعراقته وفصاحته، لذلك قيل عن إسلوبه «إنّه رشيق شعري عريق في الفصاحة»(١).

وفي النهاية يمكن القول إنّ العلايلي بعد أنْ نهل من إعجاز القرآن وفصاحة الحديث الشريف، اطّلع على الأدب العربي مروراً بنهج البلاغة وكتابات الجاحظ والتوحيدي وإبراهيم اليازجي وبشر فارس، حيث رأى أنّ كتاباته تمثل حلقة من حلقات ذلك التيار الأدبي الذي إمّاز بالجملة المرصوصة العريقة في الفصاحة، كما أنه اطّلع على مدارس الغربيين الأدبية كالكلاسيكية والرومانسية والرمزية والسريالية فتأثر ببعضها كالكلاسيكية والسريالية، ولم يقف به شغفه العلمي والأدبي عند هذا الحد بل شهد ولادة مدرستي الديوان وأبولو في مصر.

ورغم ذلك لم يكتفِ العلايلي بتلقي الأفكار وخزنها، بل شارك في الممارسة النثرية، فأعطى كملة «أدب» ما تستحقه من عناية وأوسعها بحثاً فلحظ فيها الجيشان المدوي والامتلاء الموّار، وأدرك أنَّ التُّرهية تدخلت في تطور معناها حتى استقام بما

---

(١) جبر (جميل). لبنان في روائع اقلامه، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤ م، ص ٣٣٩.

نعرفه عنه اليوم. ففعل «أدب» المجرد عند العلايلي يستعمل لافادة التلبس بالحال الفعلية، ولافادة التفوُّق في معنى الفعل كما يستعمل لافادة الطبيعة والرسوخ. أمّا المزيد منه فتكثر فيه الموازين والمشتقات وينتج عن ذلك أنَّ الأدب عند الشيخ ليس ركاماً ضخماً من التراث دون أنْ يلامس الواقع بل هو ما يعبر عن الحياة ويصور الواقع ويتفاعل معه، والأديب هو من يعطي من ذوب نفسه لذلك الواقع.

وهكذا كان للعلايلي مشاركات عملية في مجال النثر الأدبي، فاستنَّ لنفسه مدرسة فريدة ازدادته ملاصقة بالواقع المعاش والتحاماً مع الفئات الشعبية البائسة، فعالج موضوعاتها بصدق، وعانى منها بإخلاص وتنفس معها نسم الحرية وحلم معها بمستقبل زاهر، أن واصلت السير على درب النضال الطويل. جاء أدبه النثري أدباً شعبياً بموضوعاته، أنيقاً بأسلوبه عريقاً بفصاحته. والحق يقال إنَّ العلايلي يأتي في طليعة النثريين المحدثين كونه فناناً وناثراً له مشاركات فذة واهتمامات وآراء أخذت بعض أُسلوبها من أرباب الأدب العربي وبعضه الآخر من المدارس الأدبية الغربية المختلفة.

ج ـ الشعر في ميزان الفهم والتَّذوُّق والممارسة

١ ـ كيف يفهم العلايلي الشعر

لم يكتفِ العلايلي الأديب بالمشاركات النثرية، بل كان له إلى جانبها ممارسات شعرية جاءت تعبيراً حياً عمّا يَمور في المجتمع، فالشعر عنده أحاسيس تصور الواقع أو هو مرآة تعكس ما يتواقع عليها من أُمور الناس في حياتهم المعاشة. فالممارسة الشعرية عند الشيخ هي التي تحمل بين ثناياها طبيعة الحادثة التي يصورها الشاعر ويريد الكشف عنها. يقول في ذلك: «الشعر الحق هو الذي يُشْعِرُكَ لا بأنه صورة من الألم والحب (مثلاً)، بل الذي يشعرك بأنه يألم ويحب بنفس وحياة، وفيه طبيعة الألم والحب كلها»[1]. أمّا إذا رسم الشعر صوراً من الألم أو صوراً من

---

(١) العلايلي (عبد الله). الأغوار: ديوان شعر للنجفي «عرض للعلايلي»، الأديب م ٣، عدد ٩، ص ٤.

الضحك فقط، دون أنّ تتأجج فيه حرارة الحياة وتتدفق، فإنّه يأتي جسداً مَيْتاً لا حياة فيه ولا معنى، وإن لامَسَتْه مسحة من الجمال[١].

وهكذا كان الشعر الحقيقي في المنظار العلائلي هو الذي لا يأبه إلا باستكمال الصورة الأدبية وإنْ جانَبَ الواقع بعض الشيء مجانبة لا تغير في صيرورة الحياة أو تبدل. فالشيخ يوافق من يقول: «أعذب الشعر أكذبه»[٢]، لكن الكذب عنده لا يعني إلا الكذب الفني في سبيل إظهار القطعة الشعرية المتفجعة بأنّها أنفاسٌ نحسها تذوب وتتقطع، وفي سبيل تصوير القطعة الضاحكة بأنّها شفاه وضحكات تقهقه عن قرب، فنرى الكائن الشعري ونسمعه حياً فيها.

أمّا عن نشأة هذا الشعر فيرى العلايلي أنَّ العرب عرفوا أول الأمر وحدة الجملة أو الفقرة، ومنها نشأ السجع والرجز. ثم عرفوا وحدة الشطر فوحدة البيت، وأخيراً عرفوا وحدة القصيدة كما وصلتنا ممثلة في أبحر الخليل بن أحمد الفراهيدي.

ويرى الشيخ في هذا المجال «أنَّ البيان العربي ابتدأ نظيماً، وتطور كذلك آخذاً نحو التحلل، وكان آخر البحور المرتقية الخفيف وما إليه من الرجز المرصع الذي تحللت منه الأسجاع ويدل على هذا، الترصيع الشعري والسجع عند الكهنة الشعراء، وقبل أنْ يستوي البيان العربي في النثر القرآني قام زمناً في الفقرات المَثَليَّة والأسجاع القصيرة وعليه فيكون السجع حلقة ما بين الشعر والنثر»[٣].

وبعد أن جاء الإسلام بمعجزته القرآن ظهرت «طريقة الإنشاد الشعري في التلاوة، فمال المرتلون القدماء إلى اتباع الإنشاد الشعري في التلاوة وانتظم الترتيل القرآني المتحدر من الإنشاد الشعري... وهذا ينتهي بنا إلى أنَّ معالم الإنشاد الشعري مجتمعة في التجويد، وأنَّ التجويد وحده هو الذي يلقي على الباحث ضوءاً حقيقياً أمّا العروض فمساعد فقط»[٤].

---

(١) العلايلي (عبد الله). المعري البصير: الصافي للنجفي، مجلة الجمهور، العدد ١٩٩، تاريخ ٢٠/١١/٤١م، ص ٢.

(٢) نصر (نسيم). الشعر في بلاطات الملوك قدم له العلايلي، بيروت، دار مجلة الأديب م ٥٠، ص ١٠.

ـ اليازجي (كمال) ـ الشعر في بلاطات الملوك الأديب م ٩، عدد ٦ سنة ٥٠ م، ص ٥٦.

(٣) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ١٩٠.

(٤) العلايلي (عبد الله). «فن إنشاد الشعر العربي» الأديب م ٤، عدد ١٢، ص ٤٦

ويستوي الشعر عموماً في مذهب العلايلي في قسمين، الشعر وهو «ما جاء على وفق ما حفظ من العرب الأولين في أوزانهم وضروبهم». ونظيم وهو «ما جاء موزوناً على غير ما حفظ عن العرب وهو مباحٌ للأديب ما دام صحيح الموسيقى لا تباين في مقاطعة ونبراته»[١]، وهذا النظيم عنده يقسم إلى قسمين: «نظيمٌ يأخذ منهج الشعراء ويتقيد به ولكن يتحلل بإجراء التغيرات مطلقاً في كل بحر ما دامت معروضة لتفعيلاته، ولا تخرج بالبحر عن جرسه ولا يتقيد بوضع تكون عليه العروض في البيت أو الضرب»[٢]. ونظيم جارٍ «على ابتداع واختراع، فالمستطيل يقال له نظيم ولا يقال له شعر وكذلك الموشحات»[٣].

ويفهم العلايلي الشعر العربي على ضوء «نظرية التطور اللغوي» وهي التي يمكن أنْ يقال عليها الآن، أنَّ الشعر جاء متَّسقاً في نشوء تصاعدي صحيح، وإن أُبقيت بعض الحلقات فراغات فهي تنظر إلى أبحرٍ أُميتت كما أُميت في نظرنا فاعيل وبقي ما ينظر إليه[٤].

لذلك لم تكن أبحر الخليل المعروفة قضية «حاصرة» بنظر العلايلي بل كانت «ظاهرة» في دراسة الشعر العربي، ويرى في ذلك الوصف جوازاً للخروج عليها أو تجاوزها، خصوصاً أنّه وجد في تاريخ الشعر العربي سابقات لهذا التجاوز، جاء أولها على لسان أبي العتاهية (٧٥٠ ـ ٨٢٥ م) حين أُخذ عليه أنّه خالف أبحر الخليل في بعض أشعاره، قال: «إنّي (ويقصد الشاعر مطلقاً) سبقت الخليل»، كما جاءت هذه المحاولات في خروج المتنبي على ما التزمه الشاعر العربي من وجوب القبض في عروض الطويل[٥]، فضلاً عن بعض قصائد القدماء التي احتار دارسو الأدب العربي في اختلاف أوزانها[٦].

---

(١) العلايلي (عبدا لله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٥٠.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه والصفحة ٥٢.

(٤) علي (أسعد). تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي، ص ١١٠.

(٥) ابن عباد (الصاحب). الكشف عن مساوىء شعر المتنبي، بغداد، مكتبة النهضة، ١٩٦٥ م، ص ٦٦.

(٦) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٤٩.

والعلايلي يدعو إلى ضرورة التجديد والتغيير في الميزان العروضي أو الخروج عليه. لكن التجديد الشعري يتراوح بين عدم الالتزام في طول الأبيات الشعرية وفي قوافيها وأنظمتها، مع الاحتفاظ بروح القصيدة، وبين الخروج التام على الإطار الشعري القديم أو القصيدة المعاصرة التي يقوم كيانها الفني على ذبذبات موسيقية تمور فيها نفس الشاعر والمتذوق على السواء.

وكان العلايلي واحداً من أولئك الذين أَباحوا عدم التقيد بمنهج الخليل خصوصاً فيما يتعلق بالزحافات، لذلك فهو يدخل في البحر الشعري عصباً أو زحافاً أو سبباً لا يُستساغ فيه، هَمُّه استقامة الجرس الموسيقي والمعنى، غير ملتفت إلى البحر العروضي ان استقام أم لم يستقم. ومن الأمثلة التي يسوقها العلايلي نفسه على منهجه في التجديد الشعري أبيات يقول فيها[1]:

خُـلِبَ الشـيـخُ عـلى حُـنْـكَـتِـه ... بِـدهـانٍ وطِـلاء وَرُواءْ
ظَنَّ مَعْنَى الـخُلْدَ في غصـن الحَيَـاة ... وَيْحَـه من خُلْدِهـا الـزَّاهي الكِسَـاء

فهذان البيتان من بحر الرَّمل، ولكنك لو أخذت العروضين فيهما لوجدت بينهما في وزان تفعيلة العروض اختلافاً لا يصح في موازين الخليل، فالعروض الأولى محذوفة، والثانية محذوفة مُزالة.

وليتَّضح قصد العلايلي في تجاوز أبحر الخليل والخروج عليها نثبت أَبياتاً من قصيدة أهداها الشيخ للملك فاروق الأول ويجدها القارىء في تصدير كتابه مقدمة لدرس لغة العرب.

إنَّـمـا بَـسْـمَـةُ الـحـيـاةِ أمـانّـي ... فَـاعْـظِمْ بِـبَـسْـمَـة الآمـالِ
فـاعـلاتـن، مـتـفـعـلن، فـعـلاتـن ... فـعـلاتـن، مـتـفـعـلن، فـاعـلتـن
يَـا مَـلِيـكُ بَـدَتْ طـلائـعـكَ ... الغَـرّاءُ في مَجْـدِ أعـظَمَ استـقـلالِ
عَـلَمٌ فـي الـجـنـوب قـد ظَـلّلَ ... الأجيـالَ تِيْهـا وآخـرٌ في الشّمـال
فـعـلاتـن، مـتـفـعـلن فـاعـلاتـن ... فـاعـلاتـن، مـتـفـعـلن فـعـلاتـن

فهذه أبيات من بحر (الخفيف) توضح رأي العلايلي في الخروج على مذهب

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٠.

الخليل. فالعلايلي يتسع بأعاريض هذه الأبيات اتساعاً لا نجده في جوازات بحر الخفيف ولكنه، كما يقول، لا يخرج بها على سنَّة بحر الخفيف ولا يغير من موسيقاه أو جرسه[1]. ومن الأمثلة التي يسوقها العلايلي في الخروج على مبادىء الخليل أو تجاوزها، أبيات قالها بمناسبة ذكرى عاشوراء التي يقيمها الشيعة الإمامية في العاشر من محرم كل عام.

وَفيه افتداءُ حقوقٍ غَدَتْ تَئِنُ بليلٍ إذا ما اعتَرمَ
وفيه نِداءٌ يَصُمُّ يروعُ ظَلوماً غَشُوماً إذا ما احْتُكَم
وفيه نِداء أيا الظالمين رُويدا رويدا فللحق يَوْم

فإذا تأملت هذه الأبيات وجدت أنَّ عروض البيت الأول محذوفة، أما عروض البيتين الثاني والثالث، فمكفوفتان، فهذا، ما يجوِّزه العلايلي ولا يرى وجهاً لمنعه[2].

أمّا أنْ يجمع الشاعر في قصيدته بين بيت تام وآخر مجزوء، أو ينقل البيت من بحر إلى بحر آخر يداخله عن قرب فهذا وحده لا يجيزه العلايلي ويراه محظوراً.

إذا تجاوز العلايلي أبحر الخليل منذ أواسط الثلاثينات من هذا القرن. ودعا شعراء العصر إلى ترداد مقولة أبي العتاهية «إني سبقت الخِليل»، فيقول: «وما أجدر كلمته (كلمة أبي العتاهية) أنْ يرسلها مثلاً كل مجدد ملهم يقف منه المحافظون موقفاً حرجاً[3].

دعا العلايلي إلى تجاوز أبحر الخليل انسجاماً مع مبدئه الإصلاحي العام الذي أطلقه في نشاطاته كلها، إذ لا يمكن أنْ يتم الإصلاح والشعر غارق في القيود، خصوصاً أنّه يقول: «... نَصْبُو إلى الحرية المطلقة وشعرنا غارق في القيود، ونعشق المثالية وشعرنا تشيع فيه الوضاعة والجبانة والرياء نريد أن نعرف ونتحسس وشعرنا مُتْخَمٌ بالجهل»[4]...

---

(١) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٥١.

(٢) العلايلي (عبد الله)، «مقدمة لدرس لغة العرب»، ص ٥٢.

(٣) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٤٨.

(٤) العلايلي (عبد الله). جولة الأديب في شهر، الأديب م ٤، عدد ٤، ص ٥٨.

٢ ـ نفثات قلب أو العلايلي الشاعر

لم يكن الشعر بين اهتمامات العلايلي الأساسية التي وقف عليها عمره ولكنها نفثات قلب لا بُدَّ لها أنْ تفيضٍ خواطر لا يعوزها الجمال. فالشيخ لم يقصد الشعر لذاته قصداً، ولم يتكلّفه تكلفاً بل جاءت أبوابه معبِّرة عن حالة نفسية انفعالية قاسية ساقت التركيب بنفسها في قوالب شعرية، وهو يصفها بقوله: «فأنا من طبعي إذا لم يستبد بي انفعال عميق وعنيف بَرَّح انحاء نفسي أو جوانب نفسي، لا أُفرغ مشاعري في القوالب الشعرية. أمّا القالب الشعري فإني أتوجه إليه نشداناً أو تنفيساً عن انفعال عميق يهز سرائري أو نفسي»[١].

ورغم أنَّ شعر العلايلي يندرج كله تحت عنوان شعر المناسبات، فإننا نقسمه إلى شعر غزلي وآخر صوفي أو قريب من الصوفية وشعر مناسبات:

الغزل. ـ من المدارس الغزلية المعروفة في الأدب العربي مدرسة عمر بن أبي ربيعة الأباحية التي اتّسمت بالجرأة والانفلات والانطلاق إلى أبعد الحدود التي يرسمها منطق أو يقبلها ذوق. اتّسمت هذه المدرسة بالبساطة في القول وترك القريحة على سجيتها تتخيل الحوار أو تجريه فعلاً بين العاشقين بحيث لا يخرج الحوار عن الأسلوب البسيط الذي هو أقرب إلى الكلام العفوي منه إلى الشعر المصنوع، وهذا ما نلحظه في شعر العلايلي الغزلي.

ونحن لا نذيع سراً إذا قلنا أنَّ الحُبَّ لفَّ العلايلي بوشاحه، لفحه بوهجه يوم كان شاباً يافعاً فيقول هو عن نفسه: «لا أُبرىء نفسي فقد لفحني (الحب) يوماً، وأنا بعدُ فتى»[٢]. فشابٌ في الرابعة والعشرين كعمر العلايلي يومذاك لا بد أنْ يعشق ويهيم. وهل الحبُ رِجْسٌ من عمل الشيطان، ليجتنبه العلايلي كرجل دين؟.

أحسَّ العلايلي يوماً أنَّ الحبَّ يتأجج في قلبه ويعتلج في صدره، فيتفجر كوىً مشعة تنير دربه إلى من أحب، فيجالسها ولا يَملُّ ويطلب الحديث معها ولا يرتوي،

---

(١) نقلاً عن: أبو زيد (جوزيف). العلايلي يقرأ مستقبل الوطن، جريدة الأنوار، العدد ٥٩٤٨، ١٩٧٧/٦/١٢ م، ص ٩.

(٢) نقلاً عن: عواد (سيمون). «وجهاً لوجه». اللواء بتاريخ ١٩٧٧/١١/٨ م، ص ١١.

شأن لقائه بها شأن «القُبْلَة العاشقة المُفْعَمة لا تكون آخر الري بل أول الظمأ. ولا تكون خاتمة الغرام بل بُداءةَ فصل جديد»[1]. فلذة الحديث معها لا تثمر إلا باستمراره وسعادة لقائه بها لا تثمر إلا بتكراره ومعاودته، وفي هذا المجال يقول الشيخ: «. . . لا تطعم القبلة إلا في متابعة القبلة. . . ولا تكون الراحة فيها إلا بمعاودتها»[2]. . . .

أحبَّ العلايلي وهو في القاهرة فتاة إغريقية ساحرة العينين فجعل من عينيها عنواناً لقصيدة جاء فيها:

بعينيكِ شَدْوٌ غَريبُ النِّداءِ(م) أَعَنْ عَبْقَ يُخْبِرُ؟
أم الجُسْنُ فجَّر إبْدَاعَه فطافَ به السِّحرُ يَسْتَفْسِرُ
تقولين: وجهي ابتسام الربيـ ـعِ، وفي مُقْلتيّ جَرَى كوثرُ
سألتكِ بالحُسْنِ لا تُوهمي فقلبُ الربيعِ غداً يَفْتَرُ

لَحِظَ الشاعر في عيني محبوبته شدواً غريباً وحسناً مبدعاً، فطاف متسائلاً مستفسراً عن سره وكنهه، ولكنَّه لم يكن وحيداً في استفساره، فالسحر ذاته والجمال طافا يستفسران عن أسراره التي لم تشأ المعشوقة نفسها الكشف عن منابعها. وينبغي لمن يدرس العلايلي كشاعر أنْ يفهمه على ضوء «زوائده اللفظية» التي تحفل بها كتاباته، وبدون هذا الفهم والتَّعمق فيه تكون دراسته ناقصة أو مبتورة. ونحن إنْ مثلنا على ذلك لا نقص - إلا «لفت النظر» فقط لكل كلمة من كلمات الشاعر. خُذْ مثلاً كلمة «فَجَّرَ» فهي ما تحويه من اختزانٍ لجمالات بُعثت في شدو العينين الغريب، جعلت السحر نفسه يستفسر عن مصير المتيَّمين بتلك اللّحاظ الفاتنة. وخُذْ أيضاً الزائدة اللفظية «بالحسن» التي يستحلف بها الشعر محبوبته، فهو قد يستحلفها بالحب أو بخصائص أُنثوية وجمالات كثيرة، أمّا الحسن فيجيء جامعاً لكل الجمالات التي انبلج منها الربيع وتقطَّر. وكأنَّ الشاعر لا يكتفي بهذا الوصف لحبيبته فيتابع القول:

---

(١) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٧٧.
(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وأنتِ انْبِثاقُ الحياةِ المديدِ　　وفي كُلِّ آناتِه أنْضَرُ
تَنَفّسَ في صفحتيكِ الخُلودُ　　وحفَّ السَّنا طائفاً يَنْظُر
ترائيتِ في الوَمْض نجمُ الرجا　　ء، لِسارٍ يتيه به المُضْمَر
وفي ظلِّ أهدابكِ الحالما　　تِ، طيوفٌ تَظِلُّ وتَسْتَغْفِرُ[1].

يحتار الشاعر في أيٍّ من جمالات حبيبته ينظر، ففي كل منها منبع للحياة ومنبثق مديد لها، وفي كل منها تنفس الخلود فغدت نجماً ينير دروب التائهين. ورغم ذلك، فإن عينيها تحملان فوقهما أهداباً تجعل المرء يشك في أنّ صاحبتهما مخلوقة، لكنه سرعان ما يستغفر رَبَّه حين يدرك أنَّ الرب يخلق بين الفينة والفينة مثالاً ليري البشر مقدرته على الخلق والإبداع. ولا شك أن هذا «المثال» تجسَّد في تلك الإغريقية. ورغم أنّنا لا نريد تقصي زوائد العلايلي اللفظية وحصرها لا يمكننا إلا أنْ نشير إلى كلمة «المديد» التي جاءت لتعبِّر عن استمرار انبثاق الحياة واستمرار الجمال فيها فيحلو النظر إليها في كل حين. كما لا يسعنا إلا أنْ نشير إلى كلمة «تنفَّس» التي تجعل الخلود كله يتجسد في صفحتي محبوبته.

وكما أننا لا نريد تقصي زوائد العلايلي اللفظية، كذلك لا نبغي نقد أشعاره أسلوباً ومعنى، لكننا لا يمكن إلا أنْ نلتفت إلى الموسيقى المنبعثة من تناغم الحروف في اللَّفظة وتآلفها وانسجامها، ومن الألفاظ في البيت الواحد، ومن أبيات المقطوعة كلها. فالقارىء يشعر بالانبعاث والانسجام الموسيقي ويتقبله بحدسه دون أن يحسَّه إحساساً مقروناً بالدلائل كما لا يمكننا إلا أنْ نشير إلى الشّدو المنبعث من عيني حبيبة الشاعر كأنه الدافع لإيحاءاته والباعث لها، فذلك الشدو الغريب ولغة العيون المعبرة تلك، هي كفيلة بأن تفجِّر طاقات الشاعر وإرهاصاته الأدبية، فتنسكب شعراً غزلياً عفيفاً، تتكامل أبياته في وحدة فنية تجعل القصيدة قضية كاملة دون استطراد ممل، أو اختصار مخل، دون انخفاض في مستويات المعاني وارتفاع فيها، لذلك بدأ الشاعر مقطوعته هذه مستفسراً متعجباً وانتهى موضحاً مجيباً عن سر جمال حبيبته.

---

(١) تضل: من الضلال. قصيدة نظمها العلايلي بتاريخ ١٩٣٨/٩/٣٠ م، ورواها لي في منزله في بيروت، بتاريخ ١٩٧٩/٩/١٧ م.

وفي هذه الإغريقية نفسها يقول العلايلي في قصيدة له بعنوان عنقود[1]:

رأيتكِ مرّةً كابنِ الدوالي يُخَمِّرُ من شُعاعِ الشمس راحا
وَيطْرَحُ في حَنَاياهُ مَسيسا من النَّشوات فاه بها وباحا
وينظمها لألىء من درارٍ تُريكَ النار أسدلتِ الوِشاحا
له في مضجع الاحلامِ مَورٌ كلحنٍ شاردٍ هزَّ الاقاحا

فقصة الشاعر مع معشوقته في هذه الأبيات كقصة الشمس والنار مع العنقود الذي تنضجه الشمس فيستحيل درراً ولألىء تبعث النشوات في نفس المتذوق بعد أن تمسه النار بمسيسها. ورغم ذلك فإننا نرى أنّ الشاعر ثمل «بخمر» حبيبته، ففكر في السر الذي ابتغته القدرة الإلهية من خلق الجمالات كلها والحسن كله في تلك الفتاة. وأن تلك الثمالة ملكت نفس الشاعر وشغلته في يقظته وأحلامه.

وينظم الشاعر قصيدة أخرى للإغريقية نفسها بعنوان: أطياف[2]، يعرف

---

(١) قصيدة نظمها العلايلي في ١٥/١٠/٣٨م، ورواها لي في صيف ١٩٧٩م.

(٢)
حُلُمٌ أنتِ مثلما الأملُ البِكْرُ بقلبٍ هامت به عذراءُ
يَتراءى وفي حواشيه أطياف ملاكٍ تبثُّهُ غنَّاءُ
سابحٌ في العبيرِ كالزنبقِ الحلـ ـوِ ورشاتُه الندى والضياء
هَبْهَبَتْه أناملُ السحر في الرو ضِ فأبدى من سحره ما يشاء
وترامى الفراش في سكرةِ الطيـ ـبِ أراجيحَ الرُّوى والرواء
هي دنيا الأشواق باحِ بها الرو ضُ هُتافاً دارت به الأرجاء
أتُرى الكَون قيثارةُ النشو ى تهامَتْ في جَوِّه الأصداءُ
فالفراشاتُ أغنياتٌ من الحبِّ وتلك النجومُ والأضواء
وافترارُ الشروقِ والشغفِ الزا هي وما خطَّهُ الضُحى والمساء
وانزلاقُ الشعاعِ في مرقص المو جِ، وتلك الأفنان والأفياء
سَلْسَلَتْها لحنا معازفُ رباتٍ فكان الجمالُ والالاء
حُلُمٌ أنتِ طائفٌ من جمالاتٍ وأنتِ اللُحونُ والأشياء
فَعلى السفح منك ظلُّ خيالٍ وعلى الرَّوْضِ والضُحى سَيْماء
في حديثٍ رَوَتْهُ بعضُ الدوالي أنتِ روحُ العنقود والأرواء

الشاعر أنَّ قلب الفتاة اليافعة يهيم بالأمل البكر ويخطر بين حواشيه أطياف أحلام تفوح منها الروائح المعطرة الذكية، فيتراءى لها الأمل سابحاً كالندى مشعاً كالضياء يرش السحر أينما حلَّ، أو كالفراش يسكر في حدائق الروض الغناء.

ومثل الأمل البكر هذا تتراقص أَطياف أحلام الشاعر فيمضي يتنشق المَلاب ويسكر بسحر الروض الذي لم يكن إلا قبساً من جمال من أحب. لذلك يعجب كيف أنّ فراشات الكون ونجومه وأضوائه وشروقه وشفقه وضحاه ومسائه وأفنائه وأفيائه أضحت كلها مرددة لأَصداء أُغنيات الحب وقيثارته النشوى التي تعصف في قلب فتاته البكر ذات الجمال الخارق. ولكن عجب الشاعر يزول حين يتذكر أنّ جمال معشوقته وسحرها وأغنياتها وصلت إليها متسلسلة من معازف ربات الجمال والضياء.

فالشاعر يرى في معشوقته تلك حلماً يخطر بباله، حلم جمالات ولحون وأشياء تراءت في السفح وعلى الأفق وفي الضحى، فتجسد هذا الحلم في «روح العنقود» وفي آيات الحسن والجمال، يراها تخطر أمامه دلالاً وغنجاً وجمالاً فهي رياض فيحاء، ثغرها ثغر الورد ومقلتها البنفسج ورائحتها رائحة الروض الذي انشقَّ غطاؤه عن شذاه، وأنفاسها تتصاعد زكية كما تتصاعد رائحة البخور متأججاً تحته الجمر. لذلك كله أضحى الشاعر قرباناً لهيكل الحسن والجمال والرياض الغضة، انتهى

قيل لما مَرَرْتِ: أَزْهَرَ هذا الرو ... ض وانْشَقَ عن شَذَاهُ الغِطاء
ثَغْرُكَ الوردُ في الورودِ انطباعٌ ... وبعضُه اغراء
وعلى مقلةِ البنفسجِ مَسٌّ عبقري ... يُ الرِّنا لكنه ايماء
يقظةُ الروضِ كُنت أنتِ فيا ... روضة حسنٍ مرآتُها الفيحاء
طيبُ أنفاسها العِذابِ سطو ... عُ النَّدى في مَجْمَرٍ علاه الكَبَاء
مارج بالأريجِ ضَمَّخَهُ الحبُّ، ... وللحبِ لَمْسَةٌ عليَاء
أنا في الهيكل المقدس قُربانٌ ... وللحبِ سرُّه والنداء

قصيدة نظمها العلايلي في ٢١/١٠/١٩٣٨ م، ورواها لي في منزله ببيروت في صيف ٧٩ م.

- ملاب: نوع من الطيب. غناء: أي حديقة غناء.
- لحن: ج ألحان ولحون. لسان العرب المحيط لابن منظور، م ٣، مادة لحن.
- المجمر والمجمرة: التي يوضع فيها الجمر مع الدخنة وقد اجتمر بها. لسان العرب.
- الكباء: ضرب من العود والدخنة، أو العود المتبخر. لسان العرب المحيط.
- مارج: الشعلة الساطعة ذات اللهب الشديد. لسان العرب المحيط.

مستجيباً لنداء الحب الذي يعصف في قلبه شاقاً الطريق إلى قلب معشوقة.

وهنا لا يمكننا أن نمر دون أن نشير إلى انسجام الموسيقى مع المعنى واللفظ الذي جاء سهلاً متسلسلاً عذباً وإن تخللته بعض مفردات صعبة فرضها جو الايحاء الشعري الذي يهيمن على المحب لحظة حلمه أو تخيله لمحاسن حبيبته وجمالها، كما أنَّ الشاعر يستعيد إلى الأذهان صورة كان قد رسمها من قبل توحي بأن المحب يثمل كمُدْمِن الخمرة تماماً حين يلمح ذات الحسن والجمال، يثمل مفكراً بخالقها وبقدرته على الإبداع فلا يسعه إلا أن يقدِّم نفسه قرباناً للحب وللجمال وللخالق في آن.

ويذكّر العلايلي الاغريقية ذاتها بليلة أمضياها معاً فيقول بعنوان: مطاردة القمر[(١)].

هَلْ تذكُرينَ غَدَاةَ الدرب حاربنا ... والبدرُ طاردنا بالضوء جذلانا
أنَّا إنْثنينا رأيناه بمقربةٍ ... منا، فننشدُ في الانحاء إمعاناً
حتى إذا ما خدعناه بمنعطفٍ ... أطَلَّ يضحكُ كالشرطي فاجانا
يمدها قهقهاتٍ ملؤها عَبثٌ ... كأنما سَرَّه في الذُّعر مرآنا
يُومي وَيغمِزُ غمزَ الماجنين بنا ... وراحَ يكشِفُنا سكرى وسكرانا
مِلْنا نخِفُّ إلى أطلالِ صاحبنا ... «أبي سعيدٍ» وقلنا السعدُ وافانا[(٢)]
فجاء مُبْتَدِراً يسعى على عجلٍ ... «سعيُده» ويحَ قلبي خِلْتُ «سَعْدانا»
وهَرَّ يسألَ ماذا؟ واستشاطَ لظى ... يَطلُّ في وجهه الشَيطانُ ظمأنا[(٣)]
كيف النجاة وهذا البَدْرُ معترضٌ ... وذا سعيدُ يَبثُ الرُعْبَ ألوانا
لُذْنَا نفر فرار الطير منطلقا ... نبغي اختباء، ولكن أين مخبانا

يروي الشاعر مغامرته العشقية مع من أحب يوم فرّا سويا ينشدان الوحدة، لكن القمر طاردهما جذلاً، لأن صنوه في الجمال والسحر إمتلأ حباً وهياماً، لكن الحبيب آثر الإمعان في الاختفاء كما آثر البدر إمعاناً في الملاحقة المازحة العابثة

---

(١) قصيدة نظمها العلايلي في ٢٨/١٠/٣٨ م، ورواها لي في صيف ١٩٧٩ م.

(٢) أطلال أبو سعيد: خيمة على ضفاف النيل يملكها رجل يكنى بأبي سعيد.

(٣) هرَّ: هرَّ هرة وهريرا الكلب: نبح وكشرّ عن أنيابه: معجم متن اللغة لأحمد رضا.

المقهقهة كأنه يسرّ عندما يرى صنوه وحبيبها مذعورين هائمين. أو كأنه يحسد الحبيب على تلك اللحظات السكرى التي يقضيها مع من أحب واصطفى.

ولكن الحبيبين لجآ أخيراً إلى خمية أقامها «أبو سعيد» على ضفاف النيل ظانين أنّ السعد وافاهما واستطاعا التخلص من مراقبة القمر، لكن «سعيداً» هَرَّ يسألهما والشيطان يطل في وجهه ظمئاً لكشف سر الحبيبين، فخاله الشاعر سَعْداناً لا إنساناً. وأضحى العاشقان من أمرهما في حيرة فهذا البدر يتلصص عليهما ويعترض طريقهما، وذاك «سعيد» يبث الرعب في نفوسهما أشكالاً وألواناً. لكن مراقبة القمر الجذل لهما، تبقى أفضل من مراقبة الشيطان المستشيط لظى، فآثرا الفرار يبغيان الاختباء ولكن أين؟..

إنَّ هذه القصيدة التي لا تزيد على عشرة أبيات هي أُنموذج للقصة الغرامية في غزل العلايلي الذي استهلها بمقدمة بسيطة عفوية أَدخلتنا فوراً إلى عمق الصراع المتأزم بين الشاعر وحبيبته اللذين يبغيان الفرار، وبين البدر وسعيد اللذين يصران على كشفهما وفضح سرهما. وبعد ذلك يدلف الشاعر إلى خاتمة لم يشاءها حاسمة تؤكد لنا نجاح «الفرار» أو توضح فشله، بل تتركنا فريسة القلق والتساؤل: هل نجا الشاعر وحبيبته وانتهت مطاردة الحساد لهما واستطاعا التلذذ بمغامرتهما العشقية، أم تتابع ازعاجهما ومضايقتهما؟.

ويمكن القول إنَّ قصة العلايلي الغرامية هذه هي عبارة عن مشهد من مسرحية نختصره بمطاردة البدر للحبيبين الفارين، وكأن البدر وحده عاجز عن أداء مهمته في ازعاجهما فتدخل «سعيد» كطرف رديف ليوازن بين أدوار الأبطال. ومهما يكن من أمر فإن هذه «القصة ـ المسرحية» إمَّازت بسياق فني طريف، خصوصاً أنَّ الشاعر دمج بينه وبين حبيبته حتى أصبحا جسداً واحداً يكتسي غشاء جلدياً ويحيا حياة واحدة، ولعل الشاعر متأثر في ذلك بمبدأ المسيحية في الزواج، الديانة التي تدين بها حبيبته، بما فيه من تخلٍ عن الأنا التي إمَّاز برفضها العلايلي والتي درج الغزليون على إبرازها.

وفي قصيدة طويلة نظمها الشاعر في سهرة من سهراته مع حبيبته بعنوان مع

القمر[1]. يرى في محبوبته تلك رمزاً لسعادته ولهوه في آن، فهي مثال لسعادته لأنها

---

(١)

يا أنعمُ بل يا سمرُ   راحٌ ولهوٌ وددُ
وقَمَرٌ متكئٌ   له على الأفق يَدُ
ووترٌ مُضطخبٌ   وَوَتَرٌ مُضطَرِدُ
وكُوبُ نخبٍ رائحٌ   وكوبُ نَخْبٍ يَفِدُ
في سهرةٍ كوكبها   بدرٌ هناكَ غَرِدُ
يَقصها وشوشةً   نَجْمٌ لنجمٍ يَقِدُ
وزهرةٌ لزهرةٍ   وبُلبلٌ يُغرِدُ
حِكايةٌ من مُتعٍ   وقصةٌ لا تنفد
فَلَذَّةٌ تنعقدُ   وفتنةٌ تَنجرِدُ
وصحوةٌ فتانةٌ   وسكرةٌ تنعقِدُ
يا قينةً مسحورة   أبقى عليها رصدُ
أسطورةٌ سلسَلَها   أمسٌ هناكَ وَغَدُ
من أزلٍ لأبدٍ   ديمومةٌ وسَرْمَدُ
آلهةٌ مياسةٌ   يوماً وعاكِ الزَبَدُ
تَحِفُّها عرائسٌ   والعندليبُ يُنْشِدُ
وشهرزادُ قينةٌ   تحدو بها وتَشْرُدُ
ليلاتها دارتْ بها   معازفٌ تضطرد
مجانةٌ لاعبةٌ   ودعوةٌ وَحَرَدُ
ولهفة ضامئة   وثورةٌ تَرْتَعِدُ
وشهوةٌ مجنونةٌ   لها لسانٌ ويَدُ
حَسَبْتُها نارَ عروقي   الكون، تُرغي تُزْبِدُ
فماردٌ منطلقٌ   ومارجٌ مُعَرْبِدُ
ولحظةٌ مُفعمةٌ   فيها تَلظّى الابَدُ
ما الخلدُ إلا جَذْوةٌ   أوارُها مُتَّقِدُ
نحنُ اشْتِغَالٌ أبداً   وابنُ الرَّمادِ بَدَدُ
قلبُ الحياةِ مَوْقِدٌ   ما شَمْسُنا ما الفرقد؟
نحنُ فتاةٌ من بخو   رٍ، ومُناها المَوْقِدُ
فمقلةٌ لمقلةٍ   وسَاعِدٌ وعَضَدُ
وزاخرٌ لزاخرٍ   ومائجٌ ومَدَدُ
وظامئٌ لظامئٍ   من وَقْدِه يَبْتَرِدُ

قمر يتكىء بغنج ودلال على الأفق البعيد، ولأنها أوتار تصخب وتضطرد، ولأن جمالها يُسكر المتأمل، كما تُسكر الكؤوس المتكررة من يحتسيها. وهي أيضاً حكاية بدر يقصها نجم لنجم في سهرة ممتعة، وتقصها زهرة لزهرة، وتغرّدها البلابل فتتردد أصداؤها حكايةً في الأرجاء.

كما يرى فيها أمنية ساحرة، وأسطورة جمالية وصلتها الأيام «بفينوس» ربَّة الجمال، فغدت سليلتها بعد أن حملها زَبَدُ البحر كما حمل فينوس من قبل. جاءت تلك الحبيبة لتصبح «شهرزاد» الشاعر تسرد له الحكايات الملاح وتدافع بها عن كيانها الذي سينهار لا محالة عند الصباح. لكن شهرزاد تلك ألهبت شهوة الشاعر المجنونة فحسبها ناراً تسري في عروقه وزبداً يرغي في أوصاله فلا يستطيع الاستغناء عنها مطلقاً. بل أضحى حبه لها مارداً ينطلق معربداً يسأل عنها في الانحاء، أو أضحى ذكراه لها لحظة مفعمة بالأمل والسعادة يتلظى ويحترق دوماً في حبها، خصوصاً أننا نحن بني الإنسان نشتعل ويتبدد رمادنا في الآفاق، نحترق لأننا نمكث فوق نار مواقد الشمس والفرقد. ورغم ذلك نتزاحم لكي نحترق لأننا نجد

فراشةٌ ومارجٌ
يانعمُ بل ياسمرُ
مُنيهةٌ ماتعةٌ
في أيكةٍ من عَبْقرٍ
تذكارُه أنتِ
تَحْنانه ذَوْبُ هو
فصدرُه زنابقٌ
قارورةُ الطيب هَمَتْ
يانعمُ بل ياسمرُ
في ربوةٍ من عبقرٍ
وربَّةٌ نشوانةٌ
رأيتُ فيها غادةً
ما هذا إلا عبقرٌ
فكوثرٌ وكوثرٌ
لها على الأرض

خُلْدٌ وخلدٌ وَغدُ
ما دَهْرُنا ما الأبدُ
نَفْنَى بها وَنَخْلُدُ
نأيٌ عراه الوَمَدُ
ومن ضلوعه يُجَسَّدُ
يْ، به اسْتَفاقَ الجَلْمَدُ
وَدَرْبُهُ مُوَرَّد
والأرضُ درٌّ عَسْجَدُ
روائحُ الخلدِ ددُ
للحُبِّ فيها مَعْبَدُ
لها الجَمَالُ يَسْجد
أعرفُها وأعْهَدُ
مَرَّتْ وراحَتْ تَشْرد
ومشهدٌ ومشهدُ
وفي الأفق وشاحُ أمْرَدُ

قصيدة نظمها العلايلي في ٣٨/١١/٢٨ م، ورواها لي في صيف ٧٩ م.

خلودنا في ذلك البخور المتصاعد من أجسادنا المحترقة المتحولة إلى رماد. فَمَثلنا إذا كَمَثَلِ الفراش الذي يرى خلوده ورغده في انبعاث رائحة جسده المحترق على حرارة الضوء وشعاعه.

ويذكر الشاعر حبيبته بأنّ الدهر هنيهة ماتعة يفنى بعدها الإنسان بجسده، ويخلد بذكراها خصوصاً أنَّ الجلمد نفسه يذوب من شدة جوى حبه ومن حرارة لقائه بحبيبته. وهذا اللقاء سرعان ما يتحول إلى زنابق وورود تفرش دروب الدهر وتزين صدره وتعلى هامة الأرض بالدر والعسجد، لذلك يدعوها لتذوق جمالات الدهر والتمتع بمحاسنه قبل أن تذوي.

فالشاعر يرى الخلد في اللعب مع من يحب والبقاء مع من يهوى، يبني لها هناك على تلك الربوة معبداً يسجد فيه لصاحبته الحسنُ والجمال، تقيم فيه هناك لتنشر سحرها وبهاءها على الأرض كلها ولتلفَ الأفق بوشاحها الجميل.

ومما يستوقفنا أمام هذه القصيدة اللهاث المتصاعد من أنفاس الشاعر الذي يدل على سرعة خفقان قلب المحب، خصوصاً بعد أن أضفيا عليها الوزن «الراكض» والقافية الدالية رونقاً وجمالاً وسحراً لا تخفى. كل ذلك اقترن بسهولة الألفاظ وموسيقاها السحرية التي تحكم القصيدة منذ مطلعها حتى نهايتها. كما تستوقفنا ثقافة الشاعر خصوصاً عندما يرى في حبيبته شهرزاد أو «فينوس» اللتين تتصل كل منهن بصلات حضارية غير عربية وإن ترجمت سيرهن إلى الأدب العربي. وكما أنَّ شهرزاد وفينوس ترتبطان بأدب معين بَقيْنَ فيه خالدات منذ عصور سحيقة، كذلك فإنَّ شهرزاد الشاعر أو فينوسه سترتبط بالأدب العربي الحديث بعد أن ارتبطت معشوقات الإباحيين والعذريين بالأدب العربي القديم. لكننا نرى في ربط الشاعر بين المعشوقات الخالدات ومعشوقته تمجيداً غير مباشر لذاته فهو يسعى من خلال هذا الربط أن يبقى خالداً في دنيا العشاق المتيمين.

وفي ليلة عيد الميلاد، عندما التقى الشاعر بحبيبته مضى يذكرها برحلات أمضياها معاً فقال بعنوان: في الميلاد[1]:

- الومد: الحر الشديد. معجم متن اللغة، أحمد رضا.
- الجلمد: جلامد والجلمود ج جلاميد: الصخر. لسان العرب المحيط.

(١) قصيدة نظمها العلايلي في ٢٤/١٢/٣٨ م، ورواها لي في صيف ٧٩ م.

في ليالي العيدِ كان الكو ... نُ يَشْدو وبهَوانا
والمسراتُ التي ماجَتْ ... بها بعضُ رؤانا
والدَّراري الزُهْر في الأفـ ... ـقِ رشَاشٌ من مُنَانا
في فؤادي منكِ ... قيثارٌ عليه وَتَرانا
نَغَمٌ أيقظَ أشوا ... قاً، وهَزَّ الاقْحُوانا
وسَلي العيدَ فقلـ ... ـبُ العيدِ ما غنى سوانا
دربُه نحن فرشنا ... ها، حنينا وحنانا
قِيْلَ ميلادٌ، وما ... المولودُ، إلا من جَوانا

إنَّ ليلة العيد هذه بصخبها وضجيجها ومسراتها المنتشرة في كل مكان، وأضوائها المعلقة في الأفق، كانت كلها تشدو بقصةهوى الشاعر وحبيبته. فالعيد نفسه لم يُغَنِّ سوى هذين العاشقين، لأنهما وحدهما فرشا دروبه حباً وهياماً. أمّا من يظن أنَّ هذه الأفراح التي تقام، والمسرات التي تُنْشر هنا وهناك هي ابتهاجٌ بعيد ميلاد السيد المسيح، فهو لا شك مخطىء لأن المولود مهما سما اعتباره لن يكون، الليلة، إلا من جوى الشاعر وحبيبته.

ثم يذكر الشاعر حبيبته بأماكن ترواددهما، فيقول:

هَلْ ذكرتِ الغابَ ... والغابُ حفيٌّ بلقانا
يَحْجِبُ اللفتةَ عنَّا ... لا ترى عينٌ سرانا
حيثُ أمعنا ودر ... بُ الخلدِ في مرمى خُطانا
أو ذكرتِ البحر، ... والبحرُ حَفيٌ بِصَدانا
حينَ أهْوى الموجُ ... خَفَّاقاً تَداني لِيَرانا
قَالتِ الموجةُ للمو ... جةِ، نُعْمَا وفُلانا
يزرعانِ الشطَّ حُبَّا ... والثَّرى حال جِنَانا
من بعيدٍ من رُبى ... الفردوسِ، كانا يوم كانَ
نُعْمَتي لحنُ إلهٍ ... واستمرا عُنْفُوانا[1]

---

(١) يذكر الشاعر حبيبته برحلة قاما بها إلى القناطر التي كانت تشبه الغاب لكثافتها وكثرة عددها.

يذكر الشاعر حبيبته برحلتهما إلى القناطر التي احتفت بلقائهما عند أعمدتها الملتفة المتراصة لتحجب الرؤيا عنهما، خصوصاً أنَّ العاشقين أمعنا توغلاً حتى أضحى درب الخلد في مزمى خطاهما لو تابعا المسير.

ويذكرها برحلتهما إلى البحر الذي احتفى أيضاً بصدى تكرار آهاتهما وزفراتهما الوالهة، فتدانت الموجة من أختها لتحكي لها حكاية حب نعم وفلان، التي هي استمرار لقصة الحب مطلقاً منذ خلقت البشرية.

ويقول الشاعر لحبيبته الاغريقية نفسها بمناسبة عيد رأس السنة الميلادية بعنوان: بين عامين[1].

من لقاء العام بالعام نَمَانَا قَدَرُ
شَهِدانا نَتْرَعُ الكأسَ، وَيغْنَى الوَتَرُ[2]
هَدْهَدا نشوةُ حُلمينا وأهمى خدرُ[3]
جِدَّةٌ نحنُ على الدَّهرِ، ونحن الذِّكَرُ
فالنهاياتُ بِدَاياتُ لنا، والعصرُ
رعشةٌ من أزل الصُّبْحِ جَلَتْها الصُّوَرُ
نَحْنُ كُنَّا الخلجة الأولى صَحَتْ تَسْتَعِرُ
أَيُّ دفء لَمْ يكُنْ من دفئِنا يَبْتَدِرُ
يا حبيبي، هَتَفَ الشوقُ بنا والعُمُرُ
وتناجي النجمُ والنجمُ وأصفى السحر
والنداءاتُ على هنيهاتها تَنْهَمِرُ
كونُنا أُفْعِمَ بالحُبِّ فلم نَنْتَظِرُ؟

يستمد الشاعر من لقاء العامين في ليلة رأس السنة الميلادية نشوة حلمه، غير

---

(١) قصيدة نظمها العلايلي في ٣٨/١٢/٣١ م ورواها لي في صيف ٣٨ م.
ـ عواد (سيمون). «وجهاً لوجه» اللواء تاريخ ١٩٧٧/١١/٨ م، ص ١٠.

(٢) ترع: حوض ترع، وكوز تراع أي ممتلىء. الصحاح للجوهري.

(٣) أهمي: همى الماء والدمع، يهمي همياً وهمياناً، إذا سال. الصحاح للجوهري.
خدر: يقال لخدر القوم أي أظلهم المطر. الصحاح للجهوري.

وجل من تلك الدموع المنهمرة خوفاً من وداع العام، لأنه يدرك أن نهاية ذلك العام لن تكون إلا استمراراً لبداية هذا القادم. ولا عجب في ذلك فدفء العالم كله مستمد من دفء العاشقين المحبين، وحبهما استمرار لعمر الحب مذ كان، وصدى لتغريد الشحارير وبوح الزهر مذ خلقت.

إنَّ حب الشاعر لحبيبته ابتدأ رعشة، فخلجة صحت واستعرت ثم زادتها نداءات النجوم ومناجاتها اضطراماً والتهاباً، ثم حثهما الكون الذي أُفعم بحبهما على متابعة الحب ومواصلة اللقاء والمجّ من لذاته، فلمَ الانتظار إذاً؟.

وعلى العموم فقد امَّاز الغزل العلائلي بميزات كثيرة في طليعتها سهولة الألفاظ والبساطة في التعبير، وانسجام الموسيقى بين أجزاء مقطوعاته ووحدتها القصصية الشاملة، كما امَّاز باحياء الغزل الأباحي حين استعار الشاعر أسماء معشوقات عمر كنعم وهند وسمر، كما شرع في تعداد مغامراته مع من أحب كما فعل ابن أبي ربيعة. والحديث على نقاط الاتفاق بين العلايلي وعمر يقودنا إلى ذكر بعض نقاط الاختلاف بينهما، فعمر اتَّخذ من نفسه محوراً لغزله واستعلى على معشوقاته وجعلهن يلهثن خلفه، في حين جعل العلايلي من نفسه ومعشوقته جسداً واحداً لا يمكن أنْ يستعلي أحدهما على الآخر. وعمر كان معشوق النساء يتنقل من فاتنة إلى أخرى، أمّا العلايلي فإنه وقف غزله على امرأة واحدة فكان في ذلك أقرب إلى العذريين الذين وقفوا قصائدهم الغزلية على معشوقة واحدة ولم يتحولوا إلى سواها وإن أحب العذريون معشوقاتهم لذواتهن بينما أحب العلايلي معشوقته لذاتها ولجمالها في آن.

وكما مزج العلايلي في مدرسته النثرية بين الكلاسيكية والسريالية، فقد مزج في غزله بين الإباحية والعذرية. استعار بعض صفاتها وميزاتها وكوَّن لنفسه مدرسة غزلية إمَّازت بالوصف القصصي وباستعارة أسماء معشوقات الإباحيين كما امَّازت بسهولتها في التعبير وبجرسها الموسيقي المنسجم.

لكننا إنْ قاربنا القول على المدارس الغزلية عند العرب في مجال بحثنا لمدرسة العلايلي الغزلية، فإننا لا نتقصد المقارنة كوننا ندرك بُعْدَ العهد بينها، فضلاً عن أننا ندرك أنَّ الشعر عند الإباحيين والعذريين كان اهتمامهم الوحيد في حين جاء الاهتمام عند العلايلي بالشعر عموماً والغزل خصوصاً معبراً عن حالة نفسية اكتئابية معينة.

الوجد الصوفي. ـ كانت التجربة الصوفية منذ نشأتها اعترافاً عملياً بحيوية الدين وبحقيقة وجود الخالق، لذلك جهد الصوفيون للاتصال بالله بوسائلهم الخاصة، فسلكوا أول الأمر مسلك الزهد والعبادة والتنسك، كما جهدوا بعد حين في البحث عن الله عن طريق معرفة النفس الإنسانية وسبر أغوارها والغوص في أسرارها ومن استطاع ذلك شرع بالبحث عن واجب الوجود والحق المنزَّه وأخذ يبحث في صلة الله بالكون وبالإنسان(١). لذلك كان التصوف في نتيجته النهائية فلسفة روحية وبحث دائب لمعرفة الحقيقة والاتحاد بالله.

أمَّا منابع التصوف فتعددت وتنوعت فمنها ما كان تمثُّلاً بحياة الرسول الكريم وصحابته، ومنها ما كان رداً على ترف الحياة ومَجُونها، ومنها ما كان طريقاً واضحاً لبلوغ الحق بعدما تشعبت الطرائق الفلسفية وتناقض المتكلمون حولها، ومنها ما كان شيعياً في إذعانه للأمر الواقع أو في ثورته الصامتة على الدولتين الأموية والعباسية، كما كان منها أيضاً الاقتداء بحياة الرهبان المسيحيين(٢). وكما تعددت منابع التصوف كذلك كثرت رتب المتصوفين ودرجاتهم فكان منهم المريد والسالك المجرد والمجذوب المجرد والسالك المتدارك بالجذبة، فبعض المريدين مثلاً يضعفون أجسادهم بالتوبة والزهد والصبر، لكن استعداداتهم لا تخولهم رؤ ية الخالق في العالم الأرضي، في حين أنعم الله على آخرين فقرَّبهم إليه وأسفر لهم عن وجهه حتى جازوا المرتبة النهائية واتَّحدوا به عن طريق الالهام(٣).

والشعر الصوفي عند العلايلي لم يكن بعيداً عن هذا المنطلق، فكان إدماجاً للعلم في الدين أو جمعاً بين الإيمان والعقل والحياة وبين الدين والعلم. فالتصوف عنده لم يكن ديناً كله ولا فلسفة خالصة أو فناً خالصاً، وإنَّما كان مزيجاً منها كلها، فهو الدين في جوهره ومثاليته، وهو الفلسفة المجردة التي تصل إلى الحقائق عن طريق الإدراك العقلي، وهو الأدب الشاخص إلى النفس الإنسانية السامية. ففي شعر

---

(١) عياد (أحمد توفيق). التصوف الإسلامي. تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠ م، ص ١٤٧.

(٢) عبد النور (جبور). التصوف عند العرب، بيروت، لا مطبعة، ١٩٣٨ م، ص ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٠ وص ١١٧.

العلايلي الصوفي حب ورغبة، وخوف ورهبة، ودلال وصد وهجر ووصال، وآمال وآلام، وحنين وعشق، وطهر وعفة كما في شعر الصوفيين. هو بالإجمال تصوير لنوازع النفس وطموحاتها نحو التسامي والكمال، كما أنّه الفن يتلمس الجمال والحب والتفاني في تقديس المثل العليا التي تتمثل في الحق المطلق المتجسد في الله المنزَّه عن كل نقص المتصف بكل كمال[١].

انطلق شعر العلايلي الصوفي من حالة سوداوية واكبته سنة ١٩٣٨ م، فحرَّكت رواسب كآبته التي كانت تتفاعل في وعيه منذ الصغر «زفرة صعداء في قصيدة أربت على ألف وخمسمائة بيت»[٢]، كان عنوانها «رحلة إلى الخلد». لكن مخطوطة هذه الملحمة أو السفر فقدت ولم يبقَ إلا قسماً مترجماً إلى اللغة الفرنسية[٣] وبعض أبيات متفرقة في بعض الصحف اللبنانية[٤]. يضاف إليها ما حفر في ذاكرة الشيخ العلايلي[٥].

ونحن الآن سنثبت ما استطعنا الوصول إليه سواء من الوسائل التي ذكرناها أم من المشافهة مع الشيخ[٦].

كتب العلايلي رحلته هذه على روي واحد وقافية واحدة ووزن واحد هو بحر

---

(١) عياد (أحمد توفيق). التصوف الإسلامي. ص ٣٠٦.
(٢) عواد (سيمون) «وجهاً لوجه» اللواء تاريخ ١٩٧٧/١١/٨ م، ص ١١.
(٣) Dermenghen (Emile). Les plus beaux textes arabes, la colombe éditions paris 1951, page 28.
(٤) عواد (سيمون) «وجهاً لوجه» اللواء تاريخ ١٩٧٧/١١/٨ م، ص ١١ أبو زيد (جوزف) «العلايلي يقرأ مستقبل الوطن» الأنوار تاريخ ١٩٧٧/٦/١٢ م ص ٩.
(٥) مشافهة مسجلة على أشرطة، تمت في منزله ببيروت بتاريخ ١٩٧٩/٩/١٥ م.
(٦) كتب العلايلي ملحمته «رحلة إلى الخلد» في سنة ٣٨ م، وروى لي هذه الأبيات في صيف ٧٩ م.

الحي في هذي الحياة:

أنا يومي بين أمسٍ وغدٍ ... خُدعَةُ الآمالِ في بُرْدِ الرَّجاء
وأمانِ القلب بَرْقٌ خُلَّبٌ ... حَارَ إذْ شَعَّ، كضحك في بكَاء
... أظننتَ الخُلْدَ باباً واسعاً ... بسمةُ الآمال إذ يَغْلُو النِّداء
لو عفَتْهُ بُدْعَةُ الصنع ولو ... لم تَخَلْ دُرَّ حصاهُ كَذُكاء
فِتْنَةُ العابدِ في محرابه ... ورؤى الشاعر في لوح السماء
نشوةُ القيثار في أوتاره ... ولُحُون الزُّهر في زَهر الفضاء

الرّمل مع بعض ما أجازه في نظم الشعر. ولعله من الصعب أنْ يفهم المرء ألفاً

وحنينُ الحُبِّ في تطريبه ... ورجيعُ الوُرق في إلف النّشاء
زرقةُ الأمواجِ في إزبادِها ... وخريرُ الماء في أذن الضياء

الحياة في ربى الخلد:

ظُلْمةٌ مادَتْ، وغَشَّتْ ظلمةً ... بين موجيها، شقاءُ الابرياء
طَفَتِ الموجَةُ تحدو أختها ... في ظلام الدُّجْنِ والدُّخ كساء
يطلع الشيطانُ من أقطارها ... نافِثاً في طيّها كلّ بلاء
وترى الجِنّة فيها مُرَّحاً ... مسرحُ الجِنّة أصداءُ الحواء
جِنّةٌ جازوا على أسوارها ... شدقُ كلٍ، كخليج من دماء
يزفرُ الماردُ منهم زفرةً ... كهزيم الرعد في الأرض العراء
شررُ النار على أفواهِهم ... قِمَّةُ البركان عند الصعداء
جمعَت خُبثاً ولؤماً ورياء ... وقصارى: كل ما فيها جَفَاء
يا مقرَّ اللُّطفِ كيف انْحَدَرَتْ ... بك أقدامٌ إلى هذا العناء
نغماتُ الله فيكَ اجتمعَتْ ... كيفَ جاورت أباليس الذَّكاء
هل رأيتَ الدهرَ زهراً مونقاً ... في لهيب النار مخضرَّ اللّحاء
عجبٌ أنتَ بها مُنتَشِيٌّ ... ويحَ ظبي في صحاري الضِراء
لو خَبَرْتَ العيشَ فيها يقظةً ... لتخيَّرتَ غروباً في البَداء
دمعةُ الطفلِ لدى ميلاده ... غُصَّةُ الآمال في زيفِ المُناء
يُهَرِيقُ الدَّمع من إرهاقها ... ليت لو يُكْمِنُ تسديدَ الخَطاء
إفعوانُ الدهر أو عقربُه ... في وثير المَهْدِ يحبوكَ الغذاء
أنْتَ في دهرِكَ هذا كُرةٌ ... كُلما ضخمتها ازدادت هواء
لم تَنَلْ محظيةٌ في جمعهم ... برداء غيرِ مكذوبِ الرواء
ياخليلي... حطِّمِ الكأسَ معي ... إنها الكاس حَوَتْ روحَ الشقاء
إنّ كوناً كل ما فيه أسىً ... خيره نومٌ وموتٌ وفناء
ليتَ أمي لم تلدني ضِلّةً ... ليت أمي لم تَرِدْ هذا الفناء
زَعَموني أنني حرُّ الهوى ... وإذا شِئْتُ أُموري لا يشاء
كيفَ أرجو مرحاً في مسرحي ... وأنا المهدوف عن قوسِ السماء
مَرَّتِ المركبُ تمشي الخَيْزلى ... دُرَّةٌ قد جُوِّفَتْ مثل الخِباء
وبدا منها فتى في رونقٍ ... ريِّقٍ أشبه تهطال السماء
لا تلوموا الصَّبَّ في لوعته ... خَمْرَةُ الله ارتوى منها وناء

وخمسمائة بيت من الشعر مجتزأة بثلاثة وثلاثين فقط من الأبيات هي حصيلة ما استطعنا الوصول إليه من رحلة الشيخ الملحمية. ولكن مهما يكن من أمر فإن الشاعر استهل ملحمته على غرار ما يفعله الصوفيون بالنظر إلى الكائن الحي بين أمسه وغده ليراه خدعة أو برقاً حائراً لأن حياته كلها بكاءٌ وضحك ولعب. ثم يتساءل الشاعر ما هو الخلد؟ أظننته باباً واسعاً وبسمة آمال عريضة أم ظننته افتتان العابد المتصوف في محرابه أو تخيلات الشاعر السابحة حتى الأصيل؟ أم ظننته انسجام الوتر وأنغامه وألحانه المنبعثة في الفضاء، أم حنين المحبين وتراجيع أشواقهم، أم أمواجاً يختلط ازرقاقها ببياض أزبادها فتعطي لوحة رائعة الجمال يتذوقها الناظر ولا يمل، أم همسات المياه وأنغامها ووشوشاتها للحصاة تحكي لها حكاية خريرها؟ ولا ندري كيف انتهى التساؤل عند الشاعر وكيف كانت إجابته عليه، لأن أبياتاً سقطت مما وضع العلايلي له عنواناً: «الحي في هذي الحياة» ولم نستطع الوصول إليها ولكنه شرع على أية حال في وصف مشاهداته وهو في طريقه إلى رُبى الخلد، حيث رأى أمواج الظلام تميد وتتزاحم وتكسي الجو بدخانها لتمهد للشيطان أنْ ينفث بلواه في كل حين ومكان، ولتدع الجِنَّة تمرح وتسرح وتصعق بأشداق زفيرها كأصوات الرعد، وتنفسها كقذف النار من أفواه البراكين الهائجة، وهي على كل حال تعادي الإنسان وتجافيه.

إذا لا ندري كيف انتهى وصف العلايلي للحي في هذه الحياة، كما لا نعلم الوصف الدقيق لرحلته من هذه الحياة إلى ربى الخلد، ولعل فيها ـ لو تيسر لنا الاطلاع عليها ـ نفساً صوفياً جعل العلايلي في مقدمة الشعراء الصوفيين المحدثين. لكننا نجد أبياتاً جاءت بعنوان «الحياة في ربى الخلد» جعل فيها الشاعر الإنسان «مقر اللطف» حيث اجتمعت فيه نغمات الله وجمالاته، يعيش مجاوراً للأباليس والشياطين

= ذكاء: الشمس.
الزهر: ج زهراء وأزهر: النير الصافي اللون. زهر: القطعة.
النشاء: أحداث الناس، أحمد رضا، معجم متن اللغة.
الدخ: الدخان.
الحواء: الحواء والحواة: الصوت.
الذكاء: النار.

والجِنّة، ارتضى ذلك، لأنه تخيل الدهر زهراً مورقاً واخضراراً دائماً، لكنه لو جرَّب الحياة على الأرض لحظة واحدة لاختار الرحيل وهو بعد في البداءة.

ويمضي الشاعر يصور حياة الكائن، فهي غصَّة منذ الميلاد، وكُرةٌ تتقاذفها عوادي الدهور والأيام متمنياً لو لم تلده أمّة، أو أنّ أمَّة لم ترِدِ هذا العالم أصلاً.

هذا هو شرح القسم الأعظم مما استطعنا الوصول إليه من رحلة الشيخ، ولم يبقَ إلا أبياتاً لا ندري ولا يدري الشيخ معنا موقعها في الرحلة، يأتي في طليعتها أبيات يناقش فيها الشاعر اللاهوتيين الذين يقولون بحرية اختيار الإنسان في هذا العالم مؤكداً أنَّ العكس هو الصحيح، فيقول:

زعموا أنّني حُرٌّ الهوى وإذا شئتُ أُموري لا يشاء
كيفَ أرجو مرحاً في مسرحي وأنا المهدوف عن قوسِ السماء

ثم تأتي أبيات يمجد فيها الشاعر وفاء قيس بن الملوَّح (٠٠٠ ـ ٦٨٨ م) لحبيبته كما مجّده من قبل فريد الدين العطار فيقول:

مرَّتِ المركبُ تَمشي الخَيْزَلى دُرَّةٌ قد جُوِّفَتْ مثل الخِباء
وبدا منها فتى في رونقٍ ريِّقٍ أشْبه تَهطالَ السماء

ويصلِ الشاعر آخر الأمر إلى أُنشودة الحب الصافي الذي عَصَرَه من عناقيد كرمته ثم عتّقه وسقاه للمحبين ليثملوا، وبذلك يدخل الشاعر المفهوم الصوفي في تحليل الحب فيقول:

لا تلوموا الصَبَّ في لوعته خَمرةُ الله ارتوى منها وَناء

وبعد، هل يمكن أن نطلق على العلايلي لقب الشاعر الصوفي؟.

رغم ما أسلفنا قوله بأنَّ تجربة العلايلي الصوفية مزجت الدين بالفلسفة والفن، مبتغية أن تتسامى النفس الإنسانية نحو الكمال وتتّحد بالخالق إلا أنّنا لا نستطيع الجزم بأنّه شاعر صوفي. خصوصاً أنَّ ما وَصَلَنا من «رحلته إلى الخلد» غير كافٍ للدراسة الواعية واعطاء الحكم الجازم، ولكن يمكن القول أنّ بعض مبادىء الصوفية تكاد تبين من أبيات «رحلته» لولا الفقدان المخل للجزء الأعظم منها. وعلى أية حال فإنّ العلايلي استلهم بعض أفكار الصوفيين ومعانيهم فدعا إلى تحطيم العادات

البشرية السيئة كما حلم بالرَّحيل إلى رُبى الخلد ليسعدَ برؤ ية خالقه هناك.

إذاً، قارب العلايلي المعاني الصوفية، فلم يكن مُريداً «أو سالكاً» مُجرداً أو «مجذوباً مجرداً»، بل حلم أنْ يكون «سالكاً مُتداركا بالجذبة» يستطيع رؤ ية الحق المطلق المتمثل بالخالق، لكن كل ذلك كان تعبيراً عن حالة نفسية اكتائبية سوداوية ساورته حين كتب «رحلته» إلى الخلد في عام ١٩٣٨.

شعر المناسبات. ـ وشعر المناسبات كغيره من شعر العلايلي ينساب إليه دون أنْ يتقصده وينقاد له كلما انتابه عارض نفسي عنيف أو ألمَّت به حالة سوداوية. ونحن في تناولنا لهذه الأشعار سنلتفت إلى الأكثر أهمية فنقدمه، وإلى الأقل أهمية فنؤخره، لذلك كان من الطبيعي أن تأتي تلك القصائد التي خصَّها بمن أسهموا في إطفاء الحريق في البيت اللبناني وجاءت بعنوان: «من أجل لبنان، قصائددامية الحرف بيضاء الأمل»(١) في طليعة ما نتكلم عليه في هذا المجال.

فمنذ الأربعينات من هذا القرن والعلايلي يطالب اللبنانيين بالغاء الطائفية السياسية، لكن مطالبته إيَّاهم لم تجدِ نفعاً، ولم تحقق خيراً. وفي أواسط الخمسينات وجد الشيخ أنّ استمرار الطائفية السياسية في لبنان يعني «بقاء القنبلة المستعدة للتفجير في كل حين»(٢). وبعد عشرين عاماً من هذا التحذير انفجرت القنبلة الطائفية في لبنان، من جديد، وأتلفت بشظاياها بعضاً من أعصاب العلايلي.

لم يحتمل العلايلي استمرار التذابح اللبناني فوجَّه النداءات المتتالية يطالب فيها الحكام إيقاف المجازر. لكن أحداً لم يلب النداء، فتوجَّه إلى الشعب يطالبه بإقامة المهرجانات الشعبية العامة كمرحلة أولى، وبعدها الانتقال إلى مسيرات «اللاعنف» ثم المسيرات التي «تتخذ طابع المعاملة بالمثل أي الرد على الاعتداء بشبهه» وأخيراً طالب بالمقاومة الشعبية في كل مكان(٣).

وفي هذا المجال يدعو العلايلي إلى احتقار السياسيين المنحرفين، وإن لم

---

(١) العلايلي (عبد الله). من أجل لبنان، بيروت، مؤسسة بدران، ١٩٧٧ م.

(٢) العلايلي (عبد الله). «الطائفية بداوة متأنقة»، الأحد العدد ٢٥٤، تاريخ ١٩٥٥/١٢/٤ م، ص ٧.

(٣) العلايلي (عبد الله). «كتاب مفتوح إلى أبو فلتنة»، المحرر، تاريخ ٧٧/٦/٢٨ م، ص ٥.

يجدِ احتقارهم نفعاً فيرى أنْ لا بأس من اتّباع أسلوب الاغتيال السياسي إذا كان يوقف التذابح اللبناني فيقول: «وأنا المعروف بأني عدو الاغتيال السياسي؛ أتبنى هذه الوسيلة» . . . [1].

ومهما يكن من أمر فإنّ العلايلي يرى أنَّ حل المشكلة اللبنانية لا يُفرض من الخارج، فإرادة اللبنانيين، مُقيمين ومُغتربين، هي التي تفرض الحل. هنا طالب الشيخ الناس أن يفترشوا أرض المعارك، فإما أنْ تحصدهم أدوات الحرب، وإمّا أنْ تتوقف المجازر فيقول: «على اللبنانيين جميعاً ممن كَبُر وصَغُر أنْ يزحفوا بمسيرات سلمية ويفترشوا أرض الدكوانة وأرض الشياح وأرض بعبدا حيث القصر، ولا يبرحون إلا وقد أنهي الأمر»[2].

إذاً لم يعدم العلايلي وسيلة إلا واقترحها لحل الأزمة اللبنانية، لكن النتيجة كانت عكس ما توخاها وتمناها فازداد أوار الحرب اشتعالاً والتهاباً، واضطّر معها الشيخ أن «يهجر» منزله الكائن في خط من «خطوط التماس» مرات عديدة. وفي إحدى مرات «تهجير» العلايلي من منزله، وُجِّهت إليه دعوات من بلدان عربية عدّة، ولكنه لم يلبِ إلا بعض من لمس عند مسؤوليها العزم الصادق على إطفاء ما اشتعل من الكيان اللبناني. فزار السعودية ومصر والكويت ومدح حكامها كما مدح حكام سوريا الذين أخذوا على عاتقهم «ردع» من لم يرتدع من الفئات اللبنانية المتقاتلة.

كانت الحرب الأهلية في لبنان من أهم المناسبات التي فرضت نفسها على العلايلي فنظم في أحداثها الشعر، إثر حالة نفسية اكتآبية شبيهة بتلك التي فرضت عليه الشعر سنة ١٩٣٩ م، وهو لم يزل في مصر، خصوصاً أنّه لمس في إحدى مراحل هذه الحرب عزم الدول العربية الصادق على حل الأزمة اللبنانية فتنادوا لاجتماع قمة عقد في المدينة المنورة بتاريخ ١٧/ ٢/ ٧٧ م، تمخض عنه إرسال قوة ردعية إلى لبنان. وبعد حين طاف العلايلي على بعض العواصم العربية فمدح من ملوكها ورؤسائها من أسهم في اطفاء الحريق في البيت اللبناني حسب رأيه.

---

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢) العلايلي (عبد الله). «كتاب مفتوح إلى أبو فلتنة»، جريدة المحرر، تاريخ ١٩٧٧/٦/٢٨ م، ص ٥.

من هذا المنطلق مدح الشاعر «المملكة العربية السعودية» وحكامها بقصيدة تربو على المائة والثلاثين بيتاً من الشعر عنوانها «مملكة الأرض الطهور»[1]، أشاد في مدخلها بالكعبة الشريفة قائلاً:

مَنْزِلُ الوحي ومَهْوى الانبياء   زَهَتِ الأرضُ به، فهو سَمَاء

سرد العلايلي في قصيدته هذه قصة الكعبة التي كانت مقدسة منذ عهد «ابراهيم»، ثم جاء الإسلام فأضفى عليها قداسة جديدة وأعاد إليها عزها ومجدها التالدين. ثم توالى «النبلاء» على حمايتها خصوصاً بعد أن حمل «محمد بن مسعود» (. . . - ١٧٦٥ م) مشعل الدين الإسلامي ووضع النواة الأولى للمملكة السعودية التي اشتّد بأسها منذ عهد مؤسسها الفعلي عبد العزيز بن سعود (١٨٧٦ - ١٩٥٣ م). وأخيراً وصل الأمر إلى الملك فيصل فأنشده الشاعر:

وبناتُ الخُلْدِ قالت: فيصلٌ   جاء يسعى برِفَالِ الشُهداء
بكريم الآي، بالحسنى دعا   لسبيلِ الله موفور المَضاء[2]

وإن كان هذا اللون من المديح يعيد إلى أذهاننا المدح العربي بوجهه التقليدي، خصوصاً في تضخيم صفات الممدوح التي يرتقي بها المادح فوق كل مرتقى، فلا يسعنا أنْ نغفل الحالة النفسية التي ألَّمت بالشاعر حين رأى الحرب الضروس مستشرية بين الأخوة في لبنان، مما جعله يقرن بين من يستطيع إخماد الحريق بالانبياء الذين يبشرون بالسلام والأمن وإعادة البناء على أساس قيم جديدة، لذلك انطلق يطالب الدول العربية قائلاً:

أسعفوه جَمِّعوا أوصَاله   قبلَ أنْ يُضحي بَقَايا مُومياء

وفي قصيدة أُخرى بعنوان «يانار كوني برداً وسلاماً»[3] ينوه العلايلي بجهود السعوديين المبذولة في سبيل اطفاء الأتون اللبناني فيقول:

من رُبى «نَجدٍ» تبدَّى مَجْدُ   وهالتاه: «خَالِدٌ» و «فَهْدُ»
أطفأتما الأتونَ، وهو وَقْدُ   فماسَ فيه، سوسنٌ ورَنْدُ

(١) العلايلي (عبد الله). من أجل لبنان، ص ٥ - ٢٥.

(٢) إشارة إلى الآية الكريمة: «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» ١٦٠/١٢٥.

(٣) العلايلي (عبد الله). «من أجل لبنان. . .»، ص ٣٩.

واخضرَّ هذا الفاحم المسودُ والتَّفَّ لبنان، بساطُ وَرْدُ

ومن منطلق مناشدة الاشقاء العرب للاسهام في حل المشكلة اللبنانية وشكره لمن لبَّى المناشدة نظم العلايلي قصيدة قلَّد فيها الشاعر الجاهلي أيضاً، ذلك الشاعر الذي كان يصف راحلته التي يمتطيها والمشاق التي يتحملها وهو في طريقه إلى ممدوحه لكن مستجدات هذا العصر جعلت الشاعر يصف راحلته «الطائرة» في مطلع قصيدة أربت على الخمسة والأربعين بيتاً من الشعر عنوانها «مؤتمر العرب»[1].

في السماءِ الفضاء ألْجمتُ شهاباً هديرُه مسعورُ

وبعد أنْ يثني الشاعر على جهود ممدوحيه المؤتمرين، يقدم لهم شكر لبنان فيقول:

شكرُ لُبنان، دوَنه الحرفُ فحبَّاتُ قلبه، نظيمٌ نَضيرُ

وكما شكر العلايلي جهود السعوديين وملوك العرب ورؤساءهم المؤتمرين لأنقاذ لبنان، كذلك يشكر المصريين وإن كانوا خارج قاعات المؤتمر العربي في قصائد ثلاث تربو أولاها على الخمسة والسبعين بيتاً من الشعر عنوانها «مصر البطولات»[2] يقول فيها:

حَيَّيتُ مصرَ.. إذا ما صُغْتُ إنْشَادي ساحُ العظائم في وَعْدٍ وإيعادِ

وإن كنَّا لا ننسى موقف العلايلي من الحكم العسكري المصري في سنة ١٩٥٢ م، فإن ذلك الحكم على أية حال استطاع إزاحة حكم ظالم وملك باغ، وهذا ما يعجز عنه العسكريون إن لم تَرْعهم عنايةالرب، فهم إذا جنود أُحيطوا بالعناية الإلهية لأنهم مكلفون بمحو الظلم الذي عمَّ وانتشر في أنحاء البلاد المصرية:

جُنُودُ ربِّكَ، سارت في مَواكبها تَمْحو ظَلاماً وظُلماً، طَبِّق الوادي

وكما تنادوا بالأمس، فهم تنادوا أيضاً لاسترجاع حقوقهم التي اغتصبها العدو الصهيوني فيقول الشاعر مذكراً بيوم «العبور»:

طَلائعُ الله، لمَّا ثارَ ثائرها شهبُ السماءِ تهاوَتْ، فوقَ مُرَّادِ

---

(١) العلايلي (عبد الله) «من أجل لبنان...»، ص ٤١ ـ ٤٨.

(٢) العلايلي (عبد الله)، «من أجل لبنان»، ص ٢٦ ـ ٣٨.

إذا المنادي ينادي في الجموع: ألا يا خيلُ ربِّي اركبي، هبَّت لتشهادِ لكن جند الـرب لا يتنادون إلا بـإرادة بـارئهم وخـالقهم، أمّـا الجنـد اليـوم لا يتنـادون إنْ لم تعضـدهم القيادة أو بعضها، فكيف بهم إذا قُيِّض لهم قائد «كأنور السادات»، درج على رفع الظلم وإحلال الأمن والسلام في الربوع التي يحبها ومنها الربوع اللبنـانية التي أطلق لحمايتها قولاً ذهب مذهب المثل المأثور:

نـادَيْتَ شـرقـاً وغـربـاً: يـابني نَفَـري هيّـا ارفعـوا الأيـدي المـلأى بـأحقـادِ
لـبنـانُ ـ وهـو الـمُنى والـودُّ لؤلـؤةٌ أحَـالَـهُ الـحمـقُ أتُّـونـا لِـوَقَّـادِ

وأمّا ثانيتها وثالثتها فكانتا في «جيهان السادات». أولاهما بلغت السبعـة عشر بيتاً من الشعر عنوانها «مؤسسة الوفاء والأمل»[1]، أثنى فيها الشاعر على جهود زوجة «الرئيس» التي أسهمت في بناء دار للعجزة مما يخفف من عذابهم يقول:

أَيَـا «جِيهـانُ» أتيتِ اليـومَ مكَـرُمـةً في بيتِ «شعبكِ» إذ أَسَّستِ مَبْناه

وثانيتها تبلغ الأربعة والثلاثين بيتاً هي بعنوان «إلى السيدة الأولى»[2] وهي عبارة عن تحية موجهة إليها من هدى شعراوي (١٨٧٩ ـ ١٩٤٧ م) التي كانت رئيسة الحركة النسائية في عصرها كما شاركت في المؤتمرات النسائية العالمية، ومع ذلك شعرت ـ وإن كانت في مثواها الأخير ـ أنّها مضطرة إلى تقديم التحية والتقدير والاحترام لجيهان السادات التي أضحت فخار السيدات العربيات جميعهن كما يرى الشاعر:

«سيـدتي»... أنتِ فِخَـارُ الـعـرب قـد تَـغنَّـاكِ فـتـى مـن «يَـعْـرُبِ»
ثـورةً... دَوَّيـتـهـا فـي الـسُّـهُـبِ تُـبْـدِعُ الـمـرأة بِـدْعَ الـعَـجَـبِ

ومن منطلق شكر العلايلي للسعوديين والمصريين، يشكر حكام الكويت الذين بادروا أيضاً لإطفاء الحريق في البيت اللبناني الواحد. مدحهم بقصيـدة أربت على الثلاثين بيتاً من الشعر عنوانها «كويت الأريحية»[3]، خاطب فيها أمير الكويت قائلاً:

---

(١) المرجع السابق، ص ٦.
(٢) العلايلي (عبد الله). «من أجل لبنان...»، ص ٦٣.
(٣) المرجع السابق، ص ٤٩.

بــادرتَ لبنــانَ، والـنيــرانُ تَـحْـصُــدُه   ونِـسْــوَةُ، شُـعْــلَةٌ، أَفْـنــانُ أَبْـدَانِ

لكن الممدوح لم يكتفِ بالمواساة الكلامية، بل من عاداته «بسط الكف» عند الشدائد، وهـو «كالغيث الـظامي» في المُلمات، فضـلاً عن أنَّه حكيم إذا «ادلهمّت الخطوب». شأنه بين قادة العرب كشأن رسول سلمٍ في عصر كثر فيه النزاع والخلاف والشقاق بين شيوخ القبائل العربية وامرائها، لكنه قادر بفضل حكمته ووعيه وبذله أنْ يحقن الدماء:

أَعليتَ قــادةَ دُنيــا العــرب أكثــرهُم   فــوقَ الخِـلاف، فجـازوا شَـرَّ بُـركـانِ
لو لم تُقَيِّدْ لهم في هولِ محنتهم   لفجَّـرتهم شـظايـا الأنسِ والجـانِ

وبعد لا ينسى الشاعر أن يخص سوريا بأبيات من الشعر ناهزت الثلاثين عنوانها «سوريا الأمل الكبير»[1]، استهلها بالدعاء «لحافظ الأسد» على لسان أُمهات اللبنانيين وبناتهم، لأنه تحمل مسؤولية الردع:

يــا «أســد» الخيــر جُـزيـتَ الجَـنَّــة   قــالــت: بُـنَـيَّـاتٌ وأمّــهُـنَّـه

فــالممـدوح «كــالمعتصم» العباسي (٧٩٥ - ٨٤١ م) يغيث المستجيـرات ويستجيب لنـداءاتهن ويكفكف دموعهن، أو هـو كأبي بكـر الصـديق الـذي انبـرى لإيقاف «الرِّدة» ونشر السلام والمحبة والإيمان بين المسلمين، وهذا ما فعله الممدوح حين انبرى لإيقاف المذابح ووضع حد للتفرقة ومحاولات الانفصال والأقلمة، إذ أنّه نذر حياته كلها في سبيل الوحدة العربية الشاملة فغدا بهذا العمل خالداً كالتاريخ:

«مُـعـتـصـمٌ» أنـتَ؟؟ تُـجيبــهُـنَّـه   صُـنـوكَ فـي الـتــاريـخ لَـبَـاهُـنَّـه
لا تـبــالـي، فــأبــو بــكــر بـهــنَّــه   بــطشَ الـبـطشــةَ، حـتــى رَدَّهُـنَّـه
ذاكَ يــوم الــرِّدَةِ الــكُـبــرى، وذوي   ردَّةٌ عــن مُـنــىً، عـشـنــا لـهُـنَّـه
فـنـعـمَـمّــا؟؟ ونِـعِـمَّــاكَ مِـظَـنَّـه   عِـشْـتَ لـلوحــدةِ، قُــطبــاً ومِـجَـنَّـه
أي، إكـليـلٍ؟ تُــوشيــه مِـفَـنَّـه   أنـتَ والتــاريــخُ، صنـوا خُلْـدهِـنَّـه

إذا فـالـرغبـة التي أبـداهـا بعض ملوك العـرب ورؤ وسـائهم لإيقـاف النـزف اللبنـاني، دفعت العلايلي دفعاً لنظم الشعر. لكن المتصفح لقصائد الشاعر لا يمكنه

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٤.

إلا أن يلحظ تدفق العاطفة في بعضها، واضمحلالها في البعض الآخر. وإن كان لا يعوزنا الاستشهاد فإننا نشير إلى قصيدته التي جاءت بعنوان «سوريا الأمل الكبير»، حيث نرى الشاعر ينحت اللفظة نحتاً، ويتقصد الصورة تقصداً رغم الجو العاطفي المهيمن الذي يبثه الوزن وتشيعه القافية.

وبعد، قد يقال أنَّ مواقف العلايلي من الحكام العرب كانت متناقضة، إذ أنّه كثيراً ما يهاجم هذا الحاكم أو ذاك ثم سرعان ما يمدحه. وفي ردِّنا على هذا القول إنَّ مواقف العلايلي من الحكام العرب لم تكن متناقضة، كما لم يعتمد المزاجية أو التسرع في تعامله معهم، بل وقف منهم موقفاً واضحاً ثابتاً، فإن هم أخطأوا سدَّد العلايلي أخطاءهم بالنقد ومن ثم بالهجوم، وإن أجادوا أثنى على جهودهم بالمديح والشكر.

فالعلايلي إذاً لم ينظم المديح ليتكسبه أو لينتظر المنَّة أو الرضا من أحد. فالشيخ أرفع قدراً من ذلك خصوصاً أنَّه أنفق حياته كلها في الجهاد ضد الفساد والظلم، كما أنّه لم ينظم المديح للمديح وحده، بل كان يسعى بجهد دائب متواصل للإصلاح السياسي والاجتماعي والقومي والوطني.

وإلى جانب الحرب الأهلية في لبنان التي كانت الباعث الأساسي لنظم الشعر عند العلايلي، هناك مناسبات عامة أقل أهمية وأخرى خاصة استدعته نظم الشعر. من المناسبات العامة تأريخه لسيرة «الحسين بن علي» حيث قرض قصيدة بعنوان «ذكرى الحسين»[1] نقتطف منها:

أنتَ نجمُ الهُدى لمعتَ في الديجـ ... ـور فَقَبْساً من ضَناك
فأنتَ في الأرض والعُلا بُرعمةُ الـ ... ـطُّهرِ اللهاق، تباركت ذكراك

وفي المناسبة نفسها نظم العلايلي قصيدة[2] أخرى مجَّد فيها ذكرى الحسين ودفاعه عن الحق فقال:

أرادوا به ذُلّاً، فكان جوابُه ... زئيراً كليث الغاب حُفِّزَ للشَّرى

(١) العلايلي (عبد الله). «سمو المعنى في سمو الذات»، ص ١١.
(٢) المرجع السابع، ص ١١٩.

سَرَى جاهدا يَستندبُ الروعَ بُغية كأنَّ الردَى في الذُلّ، والعيش في الردى
كذلك سِرُّ الكبرياء إذا سَمَت وذلك سِرُّ العبقري إذا انْتضى

أكما أنّه نظم أيضاً في هذه المناسبة قصيدة أربت على الثلاثين بيتاً من الشعر عنوانها «دمعة سنى على الحسين»[1] مجَّد فيها انتفاضة الحسين على الظلم فقال:

نحيّي الكرامةَ في شَخْصها نحييّ البطولةَ في ذا العلم
نحيّي نبيلاً أبى نُبلُه قراراً، وتلك تطل الحُرَم
نحيّي مثالاً أجاب النّدا فكان فِداء كرمز الحَرم

وأمَّا المناسبات الخاصة فتتراوح بين اقتران عزيز أو مولد طفل. فإذا ما اقترن أحد أخوته نظم العلايلي شعراً[2] اتَّخذ أمثولته فيه زهير بن أبي سلمى؟ (.... - ٦٠٩ م) فقال:

من رأى الروض يغني السَّحرا من رأى الظَّبي يُناجي الجُوْذُرا
من رأى هذا فإنّي مثلُه لعبَ الميد به فازدَخَرَ

ولعل هذه الأبيات هي الأولى التي نظمها الشيخ كونها وردت في «مقدمة لدرس لغة العرب» التي صدرت سنة ١٩٤٨ م، وهذا يعني أنها سبقت غزلياته وأشعاره ذات الوجد الصوفي التي نظمها سنة ١٩٣٨ م.

وفي مناسبة مولد حفيدته «أروى» لابنته «نوّار» المتزوجة من الدكتور «أسامة عانوتي» (١٩٣٠ - ٠٠٠٠ م) يقول الشيخ:

أنتِ الكؤوس والوَتَرْ وجدولُ الحسنُ انْهَمَرْ
يميسُ في دربِ القَمَرْ وملعبُ الحُسْنِ الأغر
رفّافة فيه الصُور خيالُ نجمٍ وزهر
تُلوِّنُ الدُنيا غُرَر لألأها سكبُ درر
في شفةِ الكون خَبَر يَقُصُّه قلبُ السحَر
قيثارة ملىء الوَتَر ماجَت بأشواقِ البَشر

(١) المرجع نفسه، ص ١٢١.
(٢) العلايلي (عبد الله). «مقدمة لدرس لغة العرب»، ص ٢٤.

«أروى» الـمُـنـى كـوبُ سَـكَـر ذَوْبُ اشـتـهـاءٍ ووطـر
مـا خُـلدُنـا؟ مـاالـمـنـتـظر؟ إلا ارتـشـافٌ وخَـدَرْ[1]

وإلى جانب ما ذكرنا من أشعار ـ التزمنا ذكر المخطوط منها كله، وأشرنا إلى المنشور إشارة لا تغني عن الرجوع إليه في مصادره المذكورة في حواشي الدراسة ـ هناك مقطوعات شعرية قالها العلايلي بمناسبات متعددة، ونحن أسقطناها لأنها تسير على المنوال الذي اختطَّه العلايلي لنفسه في نظم الشعر، فضلاً عن أنها لا تغني البحث شيئاً.

فالنتاج الشعري عند العلايلي وإن كنا قد قسمناه إلى غزل ووجد صوفي وشعر مناسبات فالحق يقال إنّه بتقسيماته جميعها يندرج تحت شعر المناسبات. ففي سنة **١٩٣٩** م أحب وعشق وغلبته نزوة الشباب فقال شعراً غزلياً ثم ألمت به حالة سوداوية معينة فرضت عليه الوجد الصوفي فرضاً. وإبَّان الحرب الأهلية في لبنان ساورته حالة اكتآبية انساب معها الشعر انسياباً، أو قل عبَّر عن انفعالاته بالنظيم. إذ أنّ للعلايلي مذهباً خاصاً في نظم الشعر، لأنه لا يعتد بالزحاف ولا يلتزم بـالعصب، بل يقـارب البحر الشعري مقاربة في كثيرٍ من الأحايين.

إذاً لا يمكن أن نفهم الشعر عند العلايلي إلا من منطلق فهمه للنظيم الذي يراه في إدخال تغييرات طفيفة على أبحر الشعر، شرط أنْ لا يخرج بها عن الجرس والموسيقى. من هذا المنطلق يجب أنْ ننظر إلى أقوال العلايلي عن نفسه: «بادىء بدء أقول لست شاعراً[2]، أو «على أنّي لست شاعراً»[3]، «ما أنا بشاعر»[4]. أو ما قيل عنه: «فالعلامة هنا نظام وليس شاعراً»[5].

ومهما يكن من أمر، فإن العلايلي ليس بشاعر صَرَفَ وقته كلّه واهتماماته لنظم

---

(١) هذه الأشعار نظمها العلايلي بتاريخ ٧١/١/٢٤ م، ورواها لي في صيف ٧٩ م.

(٢) نقلاً عن أبو زيد (جوزيف) العلايلي يقرأ مستقبل الوطن، الأنورا ٧٧/٦/١٢ م، ص ٩.

(٣) العلايلي (عبد الله). «من أجل لبنان...»، ص ٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٥)(...) «عودة إلى عصر المديح بوجهه التقليدي»، المحرر، ع. ٤٤٦، تاريخ ٢/ ٥/ ٧٧ م، ص ٤.

الشعر، لكنه عبَّر في ما قاله من «نظيم» عن أحاسيسه وانفعالاته التي انتابته في مناسبات انفعالية وحالات سوداوية معينة.

د ـ الأدب والنقد وجهان لحقيقة واحدة

ويتصل بمفهوم الأدب عند العلايلي مفهوم مماثل للنقد الأدبي، لذلك فنحن مسوقون إلى الكلام على النقد كونه نما إلى جانب الأدب وعاش في كنفه قبل أنْ يصبح مستقلاً بذاته، فضلاً على أن للعلايلي مشاركة خاصة فيه.

فمن المسلمات التي لا تحتمل البحث أنَّ الأدب سبق النقد إلى الظهور، وشكَّل موضوعه وميدانه، فالأديب مذ كان متصلاً بالطبيعة والمجتمع اتصالاً مباشراً فقد عبَّر عن أحاسيسه وما يجيش في نفسه من عواطف وأفكار تنبع من تجربته الشخصية أو تستقي عناصرها من تجارب الآخرين.

أمّا الناقد فكان ذاتياً وموضوعياً في آن. ذاتياً من حيث تأثره بثقافة الناقد وذوقه ومزاجه ووجهة نظره، لأن الناقد مقيد بنظريات علمية وأصول منهجية، لذلك لم يأتِ النقد إلا ليستكشفَ أصالة الأدب أو عدم أصالته، أو ليميز بين جيده والرديء.

إذاً نشأ النقد في كنف الأدب وترعرع في أجوائه، وكان في البدء ساذجاً بسيطاً تغلب عليه الصفة التأثرية. فالعربي مثلاً إذا استساغ قصيدة أو جزءاً من قصيدة لشاعر ما، أو بيتاً أو نصف بيت فما أسرع أن يتأثر ويندفع إلى التعميم في الحكم، جاعلاً من هذا الشاعر «أشعر العرب» أو «أشعر الناس».

وقد غلب هذا الاتجاه التأثيري في مناهج النقد على العصرين الجاهلي وصدر الإسلام حيث كانت تطلق التعميمات في الأحكام. ولكن النقد الأدبي عند العرب بدأ يعرف نوعاً من التعليل منذ أن حكم الخليفة عمر بن الخطاب لزهير بن أبي سلمى (۰۰۰۰ ـ ٦٠٩ م) بأنه أشعر العرب[1].

وما أن حلَّ القرن الرابع للهجرة حتى أخذ النقد ينزع نحو الاستقلال الذاتي،

---

(١) راجع: أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني ج ١٠، ص ٢٩٠.

محاولاً أن يستوي علماً قائماً بذاته وممهداً لوجود البلاغة العربية. وهذا ما حفلت به الآثار النقدية التي كُتبت في تلك الفترة[1]. ومع حلول القرن الخامس للهجرة نزع النقد إلى الاستقلال عن الأدب وكاد يكتمل على يد عبد القاهر الجرجاني (.... - ١٠٧٨م) الذي يعتبر مؤسس البلاغة العربية خصوصاً في كتابيه: «دلائل الاعجاز» الذي حاول أنْ يضع فيه قواعد فنية للبلاغة والجمال الفني، و«أسرار البلاغة» الذي حاول أن يضمنه قواعد البلاغة النفسية.

أمّا العلايلي فقد لمس ميلاً عند بعض مؤرخي الأدب العربي[2] لتقسيمه بحسب أقاليم نشأته، لكنهم انطلقوا في دراسته من أن طبيعة اللغة كطبيعة الأسلوب تماماً، فالأسلوب عندهم ينحلُّ إلى كلمات تقوم فيه مقام الجزء من الكل العضوي، أو مقام الخلية من العضو. ولحظ الشيخ بنفسه تمايُز الأدب وتفاوته قوةً وضعفاً بحسب الخصائص الحيوية السائدة في كل قطر، لكنه انطلق في دراسته من منطلق آخر فدعا إلى فهم طبيعة اللغة وطبيعة الأسلوب ومنابعهما في النفس البشرية قبل الخوض في عمق الدراسات النقدية والبلاغية.

فاللغة عند العلايلي كائن اجتماعي وفكري ثابت، تعبر عن حقيقة ثابتة في المكان، وعن وحدة عددية تقيس شعور الأفراد قياساً مترياً، لذلك أضحت اللغة ضرورة اجتماعية ونفسية معاً أهم بواعثها الفكر وعلاقاته ودلالاته وإشاراته المجازية. ففي اللغة إذا إرادة تعبير وفي هذا ما يلزم أن يكون في القطعة دقة أداء ووفاء اللفظ للمعنى في المناسبة وما تقتضيه حدودها من السعة أو الضيق ومقداره من الوضوح والغموض، أو المبالغة والإطناب أو أن يكون اللفظ بإزاء المعنى على استواء.

فوظيفة اللغة هي أنّها الوسيلة التي يمكن بواسطتها تحليل أيَّة صورة أو فكرة ذهنية إلى أجزاء وخصائص والتي بها يمكن تركيب هذه الصورة مرة أخرى[3].

---

(١) العقد الفريد لإبن عبد ربه (٩٣٨ م). نقد الشعر لقدامة بن جعفر (م ٩٤٨ م). الأغاني لأبي الفرج الاصبهاني (م ٩٦٦ م). الموازنة بين الطائيين للحسين بن بشر الآمدي (م ٩٨١ م). الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني (م ١٠٠١ م).

(٢) كأبي منصور الثعالبي في يتيمة الدهر وأبي الفرج الأصبهاني في الأغاني.

(٣) العلايلي (عبد الله). «الوعي اللغوي»، الفكر العربي المعاصر، العدد ١٠، تاريخ أيار ١٩٨٠ م، بيروت، ص ١٤.

أمّا الأسلوب فهو كائن شخصي صرف يعبر عن وحدة حيوية، وعن شعور انفعالي متحول ومتجدد عبر الأزمان وفيه طبيعة الحياة، لذلك أضحى عفوياً وأهم عوامله الانفعال، أمّا علاقته ففنية حقيقية بها يغدو فناً جميلاً وبدونها يرتد اصطلاحاً لغوياً محضاً[1]، ففي الأسلوب إرادة تصوير وهذا يتبعه أنْ تكون القطعة صادقة في حدود الشعور وحقيقة في مقدار الانفعال.

فطبيعة اللغة إذا تختلف عن طبيعة الأسلوب لذلك لا يمكن مطلقاً أنْ نأخذهما مأخذاً واحداً، كما فعل بعض النقاد العرب بل ينبغي ـ والقول للشيخ ـ أنْ نتبع طريقة «مُستوحاة من نسب ما بين اللغة والأسلوب والمبنية على أساس الخصائص لكل من الطبيعتين»[2]، وهذه الطريقة يسميها الشيخ «الطريقة الحيوية في النقد والأدب». فبتمايز الوجدان والشعور والانفعال بين الأفراد تتمايز ألوان الأساليب الأدبية بين الأقطار، ويغدو لكل قطر منها مميزاته الأدبية والنقدية الخاصة فيه ومن هذا المنطلق تتجلى قيمة دراسة الأدب موزعاً حسب الأقاليم.

وتَمّاز الطريقة الشامية في الأدب والنقد كما لخصها العلايلي مستنداً إلى أبي منصور الثعالبي في كتابه يتيمة الدهر، بميزتين:

أ ـ تَمَّاز «الطريقة الشامية» من ناحية اللفظ بالصقل والتهذيب وفنية التعبير الظاهرة في التعلق بالبدِيع، لكن النقاد الذين أخذوا الأسلوب مأخذ التركيب لم يُميِّزوا بين طبيعة اللغة، طبَّقوا البديع على الأسلوب في إفراط كبير، مما شجَّع الأدباء على الالتزام به، فمسخوا بذلك جمال الانفعال فجاءت اللحظات الوجدانية ولمعات الالهام فاقدة لسلامتها وقوتها[3]، أو قل أنّ البديع انقلب بين أيديهم من زخرفة الهام له ملاحته إلى زخرفة لفظية فقط فجاء تكلفاً محضاً.

ب ـ وَتَمَّاز «الطريقة الشامية» هذه من ناحية المعنى أنّها كانت افتناناً في الخيال وبراعة في التصوير وصدقاً في العاطفة وعمقاً في التشبيه، وبكثرة الفاظ الاستفهام

---

(١) العلايلي (عبد الله). «الطريقة الشامية»، الأديب م ٢، ج ١٠، ص ٦.

(٢) العلايلي (عبد الله) «الطريقة الشمية»، الأديب، م ٢، ج ١٠، ص ٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٧.

واستيفاء المعاني المضمومة في القصيدة الواحدة في إجمال وبعد عن التفاصيل[1].

إلى جانب هذه المميزات التي يجدها العلايلي متوافرة في الأدب الشامي، يرى أنّ هناك صفات نفسية يتصف بها الأدب والنقد عند الشاميين وهي:

١ - إنّ النفسية الشامية هي أكثر نفسيات العالم العربي استلهاماً للمجهول واستيحاء منه، ولذلك شاعت فيها نزعة صوفية حادة وثابتة، ويذهب شيخنا إلى أنّ جبران خليل جبران (١٨٨٣ - ١٩٣١ م) كان أفضل من عبَّر عن هذا الحنين من المحدثين. كما يرى أنّ الحنين إلى المجهول عند الشاميين هو الذي حدا بكثير من أُدباء العرب إلى سلوك الرمزية المفرطة حتى غدت مدرسة واضحة المعالم في لبنان.

٢ - والنفسية الشامية متفلسفة كثيرة التساؤل، هذا التساؤل الذي يُؤدي أحياناً إلى الحيرة المطلقة. ويرى الشيخ أنّ أدب إيليا أبو ماضي (١٨٨٩ - ١٩٥٧ م) هو أوفى ما يعبر عن ذلك التفلسف المتسائل الحائر.

٣ - وهذه النفسية تحدوها الرغبة الحادة إلى الانفلات، والشهوة الجامحة إلى الانطلاق، فهي تنفر من الحدود والقيود وتزورُّ من الأغلال وتميل إلى المطلق كأدب فوزي المعلوف (١٨٩٩ - ١٩٣٠ م). وقد تجنح «النفسية الشامية» إلى الشك في القيم وتتخطى المقاييس المتعارف على اصطلاحها في المعرفة كأدب ميخائيل نعيمة، أو تتمشى فيها جذوات ثورية اجتماعية وأخلاقية كما يتضح من آثار رئيف خوري (١٩١٣ - ١٩٦٧ م) والياس أبي شبكة (١٩٠٣ - ١٩٤٧ م).

٤ - ومن مميزات الطريقة الشامية عمق الإحساس بأنواع الحياة الانفعالية والتعبير عنها تعبيراً حياً دقيقاً كأدب الأخطل الصغير (بشارة عبد الله الخوري ١٨٨٥ - ١٩٦٨ م)[2].

---

(١) العلايلي (عبد الله). «الطريقة الشامية» الأديب م ٢، ج ١٠، ص ٨.

(٢) يذهب العلايلي أنّ شيخ شعراء الطريقة الشامية الحديثة هو الأخطل الصغير بما اجتمع له في أدبه من تركيب صحيح في المفردات والروابط إلى إسلوب طافح بانفعالات هذه النفسية وألوانها، كما أنّ شيخ الناثرين فيها هو عمر فاخوري بما اجتمع له في أدبه من مثل ذلك. راجع الأديب م ٢، عدد ١١، ص ٤.

أمّا الذوق الأدبي فهو الذي يجعل المميزات الأدبية وسماتها معبرة تعبيراً صادقاً عن الطبيعة الحية، أو هو الذي يساعد على تحريكها وإهاجة الانفعالات فيها[1].

والمثل الأعلى الأدبي بهذه الطريقة هو ما جاء معبراً عن نفسية الشاميين، ولكنه يختلف بين مكان ومكان أو زمان وزمان، لأن القطعة الشعرية أو النثرية أو الموسيقية قد تكون غاية في الجودة الفنية ولكنها بالنسبة لمكان معين أو زمان محدد قد لا تحرِّض الاستجابات النفسية على الانفعال فيخف وقعها الفني في النفوس ويتحدد.

أمّا المنهج الأدبي للنقد فإنّه يبدأ عند العلايلي بتحديد النفسية الملهمة الموحية أولاً، ثم بتحديد المثل المنبعثة من الأغراض الأدبية، ثم يعمد الدارس إلى تصنيف أُدباء الطريقة الأدبية الخاصة في مجاميع موزعة بحسب ما تمتاز به كل طائفة من أساليب تعبير وألوان، وأخيراً يصل إلى الحقيقة الأدبية[2]. فدراسة الأديب من خلال طريقة إقليمه أو مدرسته الأدبية، أو شرحه من خلال «مجاميع» الأحياء فيها، يكشف عن ظاهرة التطور الفاعلة في الزمن والمستمرة فيه.

إذ اً دعا العلايلي إلى ضرورة تحسس النفسية الخاصة التي هي الينبوع الفني، ودعا إلى ضرورة إبرازها في أدق مميزاتها، كما دعا النقاد المحدثين إلى الارتداد لدراسة الأدباء العرب ضمن هذا المفهوم ومن هذا المنطلق، وبذلك تتكون مجاميع طرائق خاضعة للمكان وللإقليم.

وبعد أن رأى العلايلي تصنيف الأدب العربي ونقده في مدارس أقليمية أو طرائق أعطى ملاحظات عامة حول هذه الطرائق مجتمعة، فوجد أنّ الايحاء الصامت هو سرُّ شخصية الأديب أو الناقد[3] وهو الذي يضفي عليه أمام القارىء أو المشاهد أو السامع جواً قدسياً يساعده على تذوق كلماته وحركاته ونبراته.

ويوصي العلايلي أيضاً في مجال ملاحظاته النقدية بوحدة الصورة والمضمون

---

(١) العلايلي (عبد الله). «الطريقة الشامية» الأديب م ٢، ج ١١، ص ٣ - ٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). «الطريقة الشامية»، الأديب م ٢، ج ١٢، ص ٦.

(٣) العلايلي (عبد الله). «المعري البصير...»، مجلة الجمهور العدد ١٩٩، تاريخ ١٩٤١/١١/٢٠ م، ص ٢.

في الأثر الأدبي، هذه الوحدة يجب أنْ تأتي أيضاً عفوية ودون تكلف، وهنا يقول: «أنا من المؤمنين في الصنيع الأدبي أولاً بوحدة المضمون والصورة، وثانياً بأنّ الصورة الحق هي التي تنزلت والمضمون تنزلاً عفوياً»[1]. أمّا إذا جاءت المحسنات البديعية متكلفة مزخرفة طنانة، فإنّ العلايلي يزورّ عنها لأنها تميل بالأسلوب إلى التركيب اللغوي الصرف الذي لا يمكن أنْ يحمل في ثناياه جمالات أدبية رائعة.

فالبلاغة عند الشيخ ليست ألفاظاً وزخارف، وإذا أضحت كذلك فإنّ تطبيقها على الأسلوب الأدبي جريمة أدبية لا تغتفر، وفي هذا المجال يقول: «ولعل السر في أننا نزورُّ من أسلوب الألفاظ والزخرفة الاستعارية الطنانة، أنّه لغة وتركيب لغوي فقط لا يتضمن أدباً ولا يشير إلى أدب، ومن ثم يتفرع عليه أنّ البلاغة ليست ألفاظاً وأنّ قواعد البلاغة المدونة قواعد لغوية فقط، فتطبيقها على الأسلوب جناية أدبية تبعدنا عن فهمه»[2].

إنَّ ما يراه العلايلي جيداً في مجال استعمال المحسنات البديعية، فهو ذلك الاستعمال العفوي الساذج غير المتكلف، لذلك يقول في مجال تبيان مقدرة استخدام عبد المحسن الصوري (٩٥٠ - ١٠٢٨ م) لهذه المحسنات: «فإذا بنا منه حيال أديب لا يُقلِّد في البديع، أي يستعمل أساليبه استعمالاً اتباعياً ساذجاً...»[3].

ويحاول العلايلي أنْ يدرس علاقة المعاني بالألفاظ في حيِّز الفكر، فللفظة عنده صور تختلف مع الزمن والعصر، وإن احتفظت ببقايا معناها الأصلي، كما أنَّ لها في ذاتها معنى ولها خيال. فيرى الشيخ أنَّ لكلمة «برق» مثلاً معنى في ذاتها، وهو الحادث السحابي الخاص، ولها خيال أو هالة تطيف به وهو الانقداح اللامع المعترض الأفق والرامح في حنايا السحاب[4]. ولكي يصبح الأسلوب الأدبي حياً

---

(١) العلايلي (عبد الله). «في ذكرى مكسيم غوركي»، مجلّة الطريق، م ١٧، عدد ٤، ص ١٧.

(٢) العلايلي (عبد الله). «الطريقة الشامية»، الأديب م ٢، ج ١٠، ص ٦.

(٣) العلايلي (عبد الله). «عبد المحسن الصوري»، مجلة الألواح العدد ٤ تاريخ ١٥/١٠/١٩٥٠ م، ص ١٨.

(٤) العلايلي (عبد الله). المعري ذلك المجهول، ص ٣٧.

يجب أن يتّسق معنى اللفظ وخياله، فيستطيعان إبرازه ناطقاً باللحن واللون، ناثراً على القطعة الأدبية هالة تأسر القارىء والسامع كليهما متأثرين «بجو اللفظ» الذي يراه العلايلي حاصلاً من طبيعة اللفظ وطبيعة المعنى وطبيعة الواقع الحي [1].

وبعد ذلك يقرر العلايلي قاعدة نقدية يجب مراعاتها في الدراسة الأدبية والنقدية، وهي أنّ المقارنة بين الأدباء والشعراء لا تجوز إلا بين من عاشوا في عصر واحد أو انتسبوا إلى مدرسة أدبية واحدة، فلا يجوز أنْ نقارن مثلاً بين وقفة امرىء القيس (٤٩٧ ـ ٥٤٥ م) أمام الليل ووقفة صلاح لبكي (١٩٠٦ ـ ١٩٥٥ م) أمامه، لأن كل منهما ينتسب إلى عصر تختلف مميزاته تماماً عن العصر الآخر.

ويأخذ العلايلي على من ينحو في المقارنة بين الشعراء والأدباء هذا المنحى، دون ما حساب لفارقة الجيل التي يتصل بها العمر الأدبي والعمر الثقافي والعمر الاستعدادي في نزعة الفكر والحس وكفاءة التقبل والتذوق[2].

وأخيراً ينظر العلايلي للنقد العربي نظرة شاملة كلية في عصوره المختلفة، فيجد أنّ النقد العابس الجاد طغى عليه، في حين افتقر إلى النقد الضاحك الساخر[3] الذي ينسب الشيخ نشأته في الأدب العربي إلى مارون عبود (١٨٨٦ ـ ١٩٦٢ م) خصوصاً في كتابه «على المحك». فيقول في هذا المجال «فليس عنه معدى في تركيز السمة به (مارون عبود) وطبعها بطابع النسبة إليه. (وهذا النقد) يريك ما هو كالحق فيما هو من ألياف الباطل ويريك ما هو كالماء فيما هو من ذرات السراب... أنها بهلوانية أدبية، ولكنها قادرة بالغة الجمال بالغة الخير أيضاً على الأدب. فحظّه منها ثورة ضخمة تسعد وتشقى وإن لم تكن بالغة الحق في كثير من مواقعها»[4].

---

(١) العلايلي (عبد الله)، «المعري ذلك المجهول»، ص ٣٨.

(٢) يأخذ العلايلي على فؤاد أفرام البستاني محاولة المقارنة هذه. راجع: الأديب م ٣، ص ٥.

(٣) يقارن العلايلي الأدب العربي بالأدب الأغريقي فيستعير لفظة «النقد الاريستاكي» للنقد العابس الجاد و«النقد الزوئيلي» للنقد الساخر الضاحك. راجع: الأديب على المحك لمارون عبود: عرض للعلايلي، الأديب م ٦، عدد ١، ص ٦٨.

(٤) العلايلي (عبد الله). «على المحك لمارون عبود: عرض العلايلي»، الأديب مجلد ٦، عدد ١، ص ٦٨.

وهكذا فإن العلايلي مايَزَ بين طبيعة اللغة وطبيعة الأسلوب، فدعا إلى فهم هاتين الطبيعتين في النفس البشرية قبل التعمق في الدراسات البلاغية والنقدية. كما أنّه دعا إلى تصنيف الأدب العربي إلى مدارس إقليمية تستوحي كل مؤثراتها وعناصرها من طبيعة الأقليم التي تنشأ في كنفه، وتتأثر بمؤثراته الاجتماعية والسياسية والثقافية.

وتطرَّق العلايلي إلى المحسنات البديعية، فأقر ما كان منها عفوياً وساذجاً ورفض المتكلف المتقعر، كما أنّه لحظ تطور معاني «اللفظة» في العربية مع الزمن والعصر وإن احتفظت ببعض معانيها في كثير من الآحايين. ولحظ العلايلي أيضاً أنَّ النقد العربي تغلب عليه صفة النقد العابس الجاد، فدعا إلى تطعيمه بالنقد الضاحك الساخر لكي تكتمل الصورة النقدية للأثر الأدبي. ولم يكتفِ العلايلي بهذه الملاحظات النقدية كلها، بل انتقد طريقة المقارنة أو الموازنة بين الأدباء والشعراء إذا هم لم ينتسبوا إلى عصر واحد أو عصرين متقاربين أو متماثلين.

وبعد، هل يمكن القول إن العلايلي الأديب هو العلايلي الناقد أو هو الأديب الناقد في آن معاً؟

نحن نفهم الأديب بأنه من يسعى لتصوير الواقع كما يراه في الحقيقة دون أن يجري فيه عملية تجميل أو تشويه بأسلوب فني رفيع. ونفهم الأديب بأنّه صاحب مشاركات في النثر الفني أو الشعر أو النقد الأدبي. ومن هذا المنطلق يجب النظر إلى العلايلي الأديب.

فالعلايلي ناثر نظر إلى الأدب بأنّه التصوير الحي للواقع المعاش، وتعامل معه على هذا الأساس. فضلاً عن أنّه صاحب مدرسة نثرية استمد عناصرها من التراث العربي التليد، بعد أن طعَّمها بما استجد من مدارس أدبية حديثة كالكلاسيكية والسريالية. والعلايلي شاعر صور أحاسيسه وعواطفه تصويراً فنياً رائعاً، وإنْ أعاد إلى الأذهان أُمثولة «أعذب الشعر أكذبه»، حيث أنَّ الكذب في هذا المجال يعني الكذب الفني القادر على إيصال الصورة الشعرية متناسقة متكاملة، وفضلاً عن ذلك فهو صاحب مدرسة غزلية مزج فيها بين مبادىء الإباحية والعذرية مراعياً مستجدات العصر ومستحدثاته وأولها دعوته للخروج على أبحر الخليل.

والعلايلي كذلك ناقد أو صاحب مدرسة نقدية اعتمدت على بعض أفكار

القدماء كتصنيف الأدباء في مجامع إقليمية لكل منها خصائص مميزة، دون أنْ يؤدي ذلك إلى التمزق أو التشرذم. كما دعا فيها إلى النقد الساخر الذي يفتقر إليه النقد الأدبي عند العرب، وإلى مراعاة المعاصرة في المقارنة بين الأدباء والشعراء كما سلف القول.

إذاً فالعلايلي ناثر وشاعر وناقد، وهذا يعني أنّه أديب صوَّر الواقع تصويراً حياً وتفاعل معه تفاعلاً صادقاً وهذا ما أدركه هو نفسه حين قال: «لم أتعود... إلا أنْ أكون مرآة تعكس ما يتواقع عليها من أحداث»[1] وهذه هي ميزة الأديب الحقيقي.

ونخلص إلى القول إنّ العلايلي أسهم في أبحاث تناولت نشأة اللغة وتطورها لهجة وصوتاً وأبنية. كما قدم مقترحات لتذليل الصعوبات التي يعاني منها أبناء العربية، خصوصاً في الموازين والأفعال والخط والإملاء كما بذل مجهودات دفعت الحركة المعجمية العربية دفعات موفقة إلى الإمام. وأسهم العلايلي أيضاً في المجالات الأدبية فكانت له مدرسة نثرية خاصة مزج فيها الكلاسيكية والسريالية ومدرسة غزلية مزج فيها بين الإباحية والعذرية، ومدرسة نقدية دعا فيها إلى تصنيف الأدباء إلى مجامع إقليمية وتطعيم النقد الأدبي الجاد بنوع من النقد الساخر.

---

(١) العلايلي (عبد الله). «آمنت بالإنسان وبالسلام» الطريق م ٢٢، عدد ١، ص ٨٦.

القسم الثالث

التجديد في الفكر القومي والاجتماعي والسياسي

الفصل الأول

في القومية والفكر القومي

أ ـ القومية، فلسفتها وعناصرها

القومية ظاهرة تعبر عن واقع وشعور جبري بالوجود الذاتي والاجتماعي والإرادي، تربط الأمة بأواصر مادية وروحية وتاريخية، فتشكل منزلة من منازل الاعداد في اتجاه الهدف. إنَّ تعريف القومية هذا مستنتج من تعاريف كثيرة مبثوثة بين ثنايا مؤلفات العلايلي ومقالاته لاءمنا بينها لتكوّن نسيجاً واحداً متناسقاً متكاملاً.

والقومية في عرف شيخنا «كلمة تعبر عن ظاهرتين لنشوئين، وليست وضعاً فقط يجد القابلية في كل مجتمع للتطبيق على أشكالها»[1]. فهي إذا «ظاهرة» يجب أنْ «تعبِّر»، والتعبير هنا أعمُّ من القول وأشمل من الكلام، لأن التعبير قد يكون بالإشارة أو بالايماءة أو بغيرهما. والقومية «كلمةٌ تعبِّر عن ظاهرتين»، تعبيراً عفوياً بعيداً عن الإكراه والفرض القسري، وهما: الظاهرة العنصرية وهي ضرورية الوجود في بداية الوعي القومي رغم أنها يجب أن تُنسى وتضمحل تدريجياً بعد ذلك. ثم الظاهرة الاجتماعية التي يجب أنْ تطبع القومية بطابعها الخاص المميز.

ونحن نلمس في تعريف العلايلي وعياً قومياً عميقاً، خصوصاً عندما يُؤكد أنَّ «القومية ظاهرة وليست وضعاً يجد القابلية في كل مجتمع للتطبيق على أشكالها»، ونفهم من ذلك أنّ القوميات لا تصدَّر من منطقة إلى منطقة، ويجب أن لا تسري عدواها بين الشعوب كعدوى فقط. لكن ذلك لا يعني أنَّ الأفكار القومية حكر على

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٨٣.

أمَّة دون أمَّة، أو على مجتمع دون مجتمع. كما أنّها ليست بناء يُحتذى ويُطبق في كل بقعة من بقاع الأرض. ونفهم أيضاً أنَّ التصميم القومي لا يُؤخذ من هنا ويخلع على جماعة من الناس تعيش على حفنة من التراب هناك، نلبسه جسدها بعد إجراء عملية تجميل بسد الثغرات والهنات ليستقيم البناء القومي الجديد. ولكن ذلك يعني أنّ القومية يجب أن تستخرج عناصرها استخراجاً من ذات الأمة الداخلي ويجب أن تنبت في بيئة ذاتية، وتنمو ضمن مجتمع خاص معيَّن وتبعث حالة تحررية مُلحة تسري داخل أفراد الأمة ليعمّ البناء القومي ويستقيم.

والقومية عند العلايلي أيضاً «واقع مادي وروحي وتاريخي...»[1]، واقع مادي قائم وليس حلماً أو خيالاً، واقع مادي محسوس لا مجال فيه للحدس أو للوهم أو للتخمين. وهي كذلك واقع يستمد عناصره من حياة الشعب ومعاناته فضلاً عن أنها واقع روحي وواقع تاريخي يرتبط بوجود الشعب وبقائه واستمراريته.

والقومية العربية في عرف شيخنا «شعور العرب بوجودهم الاجتماعي التام شعوراً ذاتياً لا موضوعياً بحيث يلازمهم خيال الجماعة العربية كمركب نفسي وحيوي ملازمة وجدانية فلا ينفك كل عربي شاعراً في جبر غريزي بالصلات والروابط المتينة الشائعة»[2].

فالقومية إذاً تستمد وجودها من شعور الأفراد بذاتيتهم الفردية، ومن شعورهم بوجودهم الاجتماعي التام. لكن الشعور بالفردية يجب ألا يتناقض مع الشعور بالاجتماعية، بل يجب أن يكوِّنا مرحلتين ضروريتين للشعور القومي العام.

والشعور القومي بعد ذلك يجب أن يصاحب الجماعة ويلازمها ملازمة وجدانية تامة حتى يطبعها بطابعه الخاص المميز، كما يجب أنْ يكون جبرياً وغريزياً ليحدّ من النزعات الانفصالية المحلية إذا جِمَحَت أو تحركت، لأن الشعور الغريزي يُؤصِّل القومية ويجعلها عادة من العادات خصوصاً إذا أضحى الشعور حتمياً وجبرياً، وأصبح واجبه أن يمتِّن الروابط ويعزز الصلات بين الأفراد.

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٩٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٨.

هذا الشعور الجبري والغريزي بالقومية يجب أنْ يكون «تاماً» غير مستمد من الغير أفراداً كانوا أم جماعات، ونفهم من ذلك أنْ يكون الشعور مبنياً على الإدراك الواعي والفهم العميق لمتطلبات الوطن القومية.

والقومية عنده أيضاً «سبيل إلى الشخصية المتميزة، سبيل إلى الوجود الإرادي»[1]، إنها سبيل إلى تحقيق الشخصية المتميزة التي هي مجموعة خصائص الأمة وصفاتها خلال عصور سحيقة من الزمن حيث تعيش على أرض واحدة تتصف بصفات خاصة ومميزات، فضلاً على أنها سبيل إلى الوجود الإرادي. فإرادة الوجود وإرادة الحياة المستقلة في الوطن الواحد يجب أنْ تنبعا من إرادة الشعب الذي يجب أنْ يعمق في جبر غريزي الصلات والروابط السائدة، وبالشخصية المتميزة والوجود الارادي تنمو القومية وتستقيم. والقومية إلى جانب ذلك «شعور القوم بوجود رابطة قوية وحقيقية تشدّهم بعضاً إلى بعض فيأنسون إلى العيش متصلين، ويستأوون إنْ فصلوا ولا يطيقون الخضوع لأقوامٍ لا يشاركونهم هذه «الرابطة»[2]. فالقومية إذاً هي الشعور بوجود رابطة متينة تشدُّ الأمةَ إلى العيش المشترك، وتركز الحكم الذاتي الذي ينبغي أن يكون شعبياً يُذْعن لإرادة الجماهير الشعبية بعيداً عن الفرض القسري والعنف الداخلي، كما يجب أنْ يكون الحكم وطنياً لا يتلقى أوامره من الخارج، غير مفروض بتدخل القوى الخارجية الغريبة.

وَلَكَمْ كان شيخنا مصيباً ومنطقياً عندما قال، ولا يطيقون الخضوع، لأقوام لا يشاركونهم هذه الرابطة «القومية»، لأن من ارتضى الأجنبي حاكماً تزعزعت مفاهيمه الوطنية والقومية كلها. فالحكم إذاً يجب أنْ يكون مستمداً من أفكار الشعب وتطلعاته كِي يشارك المواطن مواطنه في الرابطة القومية، ويشعر بالمواطنية الصحيحة بعيداً عن أي ربح أو غنم، لأن الوطن يجب أنْ يُعْشَق ويُحَب لأنه وطنٌ فقط. أمّا إذا أحببناه لسبب ما، فإن الحبَ قد يزول ويتغير بزوال المسبب أو تغير الدافع. فالوطني هو من أحب وطنه حباً دائماً مجرداً عن أي عتبار. والقومية أيضاً هي التي تربط الأمة بأواصر

---

(١) العلايلي (عبد الله). «غدنا الاجتماعي»، مجلة الأديب م ٤، عدد ٢، سنة ١٩٤٥ م، ص ٨.

(٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٧٦.

مادية وروحية وتاريخية يجعلها «منزلة من منازل الإعداد في اتجاه الهدف»[1] المنشود. وقول العلايلي «منزلة» موفق جداً، لأن القومية مرحلة من مراحل النشوء الاجتماعي ومرتبة من مراتبه التي تبدأ بالفردية ثم تتدرج إلى القبلية وتنتهي بالتوجه الإنساني العام كهدف أسمى.

وبعد، فإنَّ هذا التعريف المستنتج من كتب العلايلي ومؤلفاته، لم يقصد إليه الشيخ قصداً لأنه يدرك «أنّ القومية تُعَرَّف تعريفاً لغوياً أو قانونياً أو بآثارها فقط»[2]، كما يُدرك أنّ محاولات التعاريف النظرية لا تروي ظمأ ولا تُشبع نهماً علمياً، لأنها تُتْخم الفكر بنظريات تنكفىء وتتراجع عند التطبيق العملي فضلاً على أنها تهدر الوقت في تفكير لو استغل استغلالاً صحيحاً لأنتج القِيم وأعطى الكثير. فشيخنا إذاً لا يهوى الكتابات النظرية التي تجنح مع الخيال فتبتعد عن أرض الواقع بل ينطلق دائماً من أرضية واقعية ويعتمد أساساً عملياً متيناً.

وأخيراً لا بد أنْ نلفت إلى بعض تعاريف القومية، لنؤكد أنْ تعريف العلايلي للقومية يتوافق مع ما وضع لها من تعاريف. فالقومية «بالمعنى السياسي» هي الفكرة التي ترمي إلى توعية العرب وجمع شملهم وتعبئة امكانياتهم لإجلاء الاستعمار الأجنبي عن بلادهم وتأسيس الدولة القومية العربية الواحدة[3]، فالغاية التي يرمي إليها صاحب هذا التعريف هي ما يرجوه العلايلي وما يبتغيه.

وعلى كل حال، فسواء أكانت غاية القومية تأسيس الدولة الواحدة، أم كانت ضرورة من ضرورات الحياة، ولازمة من لوازمها، فستبقى دائماً «المناخ المادي والنفسي الذي ينمو فيه الإنسان بشكل صالح» فَمَثَلُ القومية للإنسان كَمَثَلِ الهواء والشمس والماء للنبتة النامية[4].

---

(١) العلايلي (عبد الله). «النفسية الجماعية»، مجلة الأديب م ٥، عدد ٥، سنة ٤٦، ص ٥٤.

(٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٨٨.

(٣) حاطوم (نور الدين). «محاضرات عن المراحل التاريخية للقومية العربية»، بيروت، معهد الدراسات العربية العالمية، ١٩٦٣ م، ص ١٧.

(٤) الحاج (كمال يوسف). «في القومية والإنسانية»، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٥٧ م، ص ٥٧.

أمّا الفلسفة القومية عند العلايلي فهي حاجة وهي ضرورة. . . وفائدتها هي أنها حافظة للقضية من أنْ تمزقها الأعاصير [1]، وهذا يعني أنّ لكل قومية فلسفة تمدها بعناصر البقاء والاستمرار، كما يعني أنَّ القومية بدون فلسفة كالنبتة دون ماء مصيرها الفناء واليبس. وحين يرى العلايلي أنَّ الفلسفة القومية حاجة وضرورة، لا يقصد في ذلك البحث الفلسفي المطلق المتصل بالعقل فاعلاً في جوانبه ومنعطفاته، عاملاً بين زواياه وأضلعه لينتجَ بحثاً فلسفياً عميقا، يختلف باختلاف عقول الأفراد، ويتشعب بتشعب افكار الجماعات، بل يقصد أنَّ «الفلسفة القومية إذا اصطنعت اصطناعاً فكرياً خاصاً كانت عرضة على الدوام للتخلخل»[2]، فيجب والحالة هذه أن لا يجنح بها الفكر ناحية الفلسفة العقلية البحتة خوفاً من الجمود والتقعُّر، كما يقصد أنَّ الفلسفة القومية يجب أنْ تكون مرنة تتسع للعقل وتستفيد من قدراته وتسخِّر إمكانياته في حدود ما تستوعب من أفكار. أما الفلسفة كفلسفة مجردة فهي ليست بذات قيمة، وصدق قيمتها متوقف على مدى اتِّصالها بحياة الفرد، ومراعاتها لأمانيه وتطلعاته ومصالحه، لذلك فنحن نطمئن إلى قوله: «ليست قيمتها (الفلسفة القومية) في أنَّها تملأ فراغ الفكر وتحفل بالآراء، بل قيمتها في مقدار صلاحيتها واتصالها بالكائن الحي في الزمان والمكان، وبالكائن الاجتماعي في البيئة والمحيط، والفلسفة القومية دواء وغذاء ونجاحها بمقدار ما تكون غذاء»[3]. وهذا يعني أنَّ الفلسفة القومية يجب أنْ تضمن صالح الكائن الفردي في الأزمنة والأمكنة كلها، كما يجب أن تحفظ صالح الكائن الاجتماعي أينما وجد، لأنها تمثِّل الدواء والغذاء وأهميتها بمقدار ما تستطيع تأمين الاستقرار البشري، داخل بيئة معينة، غير منفصلة عن محيطها العالمي الأشمل.

لهذه الأسباب يميِّز العلايلي بين القومية كفلسفة وبين القومية كبرامج عمل وتلقين، فيقول: «وأنا أشترط ما أشترط في القومية من وجهة فلسفية نظرية، وأما هي

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٢١.

من الوجهة العلمية فيجب أنْ تكون بمنتهى الوضوح»[1]. ويقصد العلايلي أنَّ الفلسفة القومية يجب أنْ تكون واضحة الرؤيا السياسية كي لا ينبثق الشعور القومي من فراغ، وهو المفترض فيه أنْ يتعاضد مع الفلسفة القومية ليبلغا معاً أسمى مراحل النضج وأرفع معالم الوعي القومي.

وأمّا عناصر القومية بشكل عام، والقومية العربية بشكل خاص، فإنها متعددة متشعبة، فضلاً على أنَّ ترتيبها في الأولوية يختلف بين باحث وباحث، ونحن هنا سنتناول ترتيب تلك العناصر كما وردت عند الشيخ العلايلي وهي كالتالي:

١ ـ اللغة

كانت اللغة ولمّا تزل وسيلة فضلى للتفاهم بين البشر، وأداة هامة لنشر الأفكار وعدوى الشعور بينهم، ويكاد يكون لدى المؤرخين والمشتغلين بالقضايا الاجتماعية، إجماعٌ على اعتبار اللغة العنصر الأساسي والأهم في بناء القوميات. فحين نسمع اللغة القومية أو نقرأ بها الآثار المكتوبة، نشعر بالانجذاب إليها لأنها تجسد انفعالات الأجداد وأفكارهم، وتبثُّ شعورهم بين الأبناء والأحفاد، بحكم كونها خزانة تحفظ تاريخ الأمة الاجتماعي والسياسي والأدبي. فللغة بهذا المفهوم أثرٌ كبير في شعور الأفراد والجماعات، فهي تدعم أواصر الألفة بين أبناء القومية الواحدة وتساعد على جعلهم كلاً واحداً مترابطاً.

ونحن لا نقصد باللغة صرفها ونحوها، بل نقصد بها التعبير السليقي الذي ينمو مع الفطرة، والتي يرضعها الوليد مع حليب أمه، وتكتسب لديه شخصية فريدة وملامح أصلية، وخصائص ذاتية تميزها عن باقي اللغات لأن اللغة الواحدة كما يقول الشيخ تخلق عقلية واحدة وتفكيراً واحد وأدباً واحداً... وهي توحي وحياً ذا أثر واحد دائم[2]. أمّا إذا اختلفت اللغة الأم لدى الشعب الواحد، فإن قسماً هاماً من تاريخه يتعرض للاختلاف لأن اللغة الأم تعين كثيراً على إيقاظ الشعور القومي وتكوينه

---

(١) العلايلي (عبد الله)، «دستور العرب القومي»، ص ٢٢.

(٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي ص ٧٨.

وتقويمه. فإذا اختلف الشعور القومي بين شعب وشعب فلأن القومية قد اختلفت، وما انحطت لغةُ شعبٍ إلا وانحطت قوميته[1].

فاللغة القومية الواحدة عند العلايلي هي مقياس وحدة الفكر والأدب ووحدة الماضي والمستقبل، لذلك تعصَّب شيخنا للغة القومية الواحدة وجعل واجب القوميين الذين يعملون بعقيدة مخلصة أن يحملوا المجتمع بشتى الوسائل على التحرر من كل لغة والتعصب للغة الواحدة[2]. ولم يكتفِ العلايلي بالتعصب لها، بل دفعه إيمانه المطلق بها في بناء القوميات إلى الأزورار عن اللغات الانبوشيَّة[3] التي تُعتبر عنصراً طفيلياً أو حائلاً دون البناء القومي المتين، لذلك يمزج شيخنا الكراهية بالاحتقار لكل من ينطق بغير اللغة القومية التي نقدسها وننشدها كشيء مثالي [4].

لكنَّ هذا التعصب وتلك الكراهية الممزوجة بالاحتقار، يجب النظر إليها من منطق المحافظة على الروح القومية التي تعضدها اللغة الأم، وتضعفها اللغات الثانوية الأخرى التي تزاحم اللغة القومية وتُذيب حضارة الناس وشخصيتهم القومية وليس من منطق التعصب والكره لما تمثله من قيم ومبادىء. وعلى أية حال فإن التعصب للغة القومية لا يعني مطلقاً تجاهل اللغات الأجنبية وعدم الإفادة من أفكارها التي قادت البشرية دفعات موفقة إلى الإمام، خصوصاً أنَّ الشيخ نفسه تأثر ببعض تلك الأفكار فضلاً عن أنّه دعا إلى أوضاع جديدة لمصطلحات أجنبية كثيرة.

٢ ـ المصلحة المشتركة

تمثل المصلحة المشتركة العنصر الثاني من عناصر التشكُّل القومي عند العلايلي، وهي عنده لا تعني المصلحة الذاتية أو النرجسية، بل تعني إرادة العيش المشترك التي تُشكِّل عنصراً مهماً في البناء القومي. فإرادة الحياة هدف يبتغيه الكائن

---

(١) الحاج (كمال يوسف). في القومية والإنسانية، بيروت، منشورات عويدات، سنة ٥٧ م، ص ٤٨.
يجعل المؤلف اللغة العنصر الرابع بين عناصر القومية بعد أنْ يقدم عليها الأرض والاقتصاد والتاريخ.

(٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٨٩.

(٣) من مصطلحات العلايلي والمقصود بها هنا اللغات الغريبة التي تزاحم اللغة الأم.

(٤) العلايلي (عبدا لله). دستور العرب القومي، ص ٨٩.

الاجتماعي سعياً إلى الخلود من خلال الأبناء والأحفاد، أو من خلال التراث والتاريخ.

إنَّ هذه الإرادة تتم بالتفاهم والاتفاق بين الأفراد مهما اختلفت أديانهم ومللهم وفلسفاتهم الأدبية، فالمهم الاتفاق والتفاهم على العقيدة الواحدة التي تمثل قاسماً مشتركاً بين من أرادوا حياة قومية مشتركة واحدة. وهنا نتساءل مع العلايلي أي مانعٍ من أنْ تكون لنا عقيدة قومية واحدة وأديان أي فلسفات أدبية مختلفة؟»[1]. فلا مانع مطلقاً ما دامت إرادة الحياة المشتركة هي هدف الجميع وغاياتهم. لكن هذه المصلحة يجب أنْ تتخذ رموزاً تُنير لها الطريق، ويجب أنْ تكون مبطَّنة بالمثل العليا والأماني[2]، كي لا تجنح بصاحبها إلى مسالك الذاتية المفرطة.

٣ ـ المحيط الجغرافي

رغم أنَّ المحيط الجغرافي العام قد تراخى اليوم وأصبحت الحواجز حتى الطبيعية منها بحكم الملغاة، لتداخل أسباب العمران والثقافة والتربية والاختلاط اللغوي والفكري والتشابك المصلحي والقانوني، فإنَّ الوحدة الجغرافية بقي لها نصيب لا ينكر[3] في تكوين القوميات.

فالعلايلي يجعل الوحدة الجغرافية في المرتبة الثالثة بين عناصر التشكل القومي، ويرى أنها تأخذ بيد قوم ليكونوا أمَّة، ولكنها ليست الأصل في هذا التكوين[4].

أمَّا قسطنطين زريق فإنه يلحظ أثر المحيط الجغرافي في تكوين الوعي القومي دون أنْ يحدد موقع هذا الأثر بالضبط[5]، وأمّا رئيف خوري فإنه يعتبر الأرض

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٩١.

(٢) العلايلي (عبد الله). المصدر السابق، ص ٢٩.

(٣) و(٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٥) زريق (قسطنطين). الوعي القومي، ص ٣٧.

المشتركة أو الوحدة الجغرافية عنصراً رئيسياً من عناصر القومية[1]، وكمال الحاج يجعل الأرض ذات كلمة واضحة في بناء مزاجنا، بعد أنْ يقدمها على غيرها من العناصر: الاقتصاد والتاريخ واللغة[2].

ونقصد بالأرض التراب والهواء والمُناخ وما ينتج عنها من صفات صناعية وزراعية وبرية وبحرية وغيرها، لذلك تُمثِّل الأرض ركيزة قومية هامة لا تقل أهمية عن اللغة أو المصلحة المشتركة خصوصاً إذا أدركنا أنَّ القومية بدون أرض وهمٌ وفراغٌ وضياع، إذ لا بد للأقوام من أرضٍ يمارسون عليها سيادتهم وتكون منطلقاً لأفكارهم وتطلعاتهم إبَّان تشكلهم القومي.

٤ ـ العرق أو السلالة

ترتبط السلالة بذاتية الإنسان وبضرورة بقائه خالداً من خلال استمراره بالأبناء والأحفاد الذين يشدّهم العرق للتقارب والتزاور والانسجام لذلك كانت الرابطة السلالية أقدم رابطة قامت بين الجماعات البشرية ولأجلها قامت حروب وعُقدت مصالحات.

لكن عوامل الزمن واختلاط الشعور بالهجرة والتزاوج وموجات النزوح الفردية والجماعية أضعفت أثر السلالة كعامل مؤثر وفعال في البناء القومي، ولكنها لم تستطع القضاء على أثرها الإيجابي في مرحلة التشكيل القومي، بل أبرزت سيادة بعض السلالات وانصهار بعضها الآخر فيها بحكم الانتقال الطبيعي.

وهذا الكلام ينطبق بالتحديد على القومية العربية، لأن السيادة تمَّت فيها بالسلالة العربية المنتخبة طبيعياً. ففي الوطن العربي سلالات شاركت العرب لغتهم وتاريخهم ومساكنهم وتعددت عاداتهم وتقاليدهم فأصبحت كالفروع المتشعبة من بذر واحد. وهذا ما أشار إليه العلايلي حين رأى أننا في الوطن العربي نجمع عدة عروق ثانوية لسلالةواحدة، وبماأنَّ أقوى عرق في مجموعها هو العرق العربي فيجب إذا

---

(١) خوري (رئيف). معالم الوعي القومي، ص ٥٥.

(٢) الحاج (كمال يوسف). في القومية والإنسانية، ص ٣٦.

جعله قاعدة للقومية والمناداة به وحده[1]. فيجب والحالة هذه اعتماد السلالة العربيةكسلالة أصلية لأنها الأقوى بين سلالات الوطن العربي أو على الأقل «لأنها «الطبقة السطحية الظاهرة التي تطلع عليها الشمس، فليس لغير العرب ملكية فيها (أمّا السلالات الفرعية) ففي طبقة أكثر غُؤراً في الأرض»[2].

فمن منطق الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح انحاز العلايلي للسلالة العربية كونها القوة التي احتوت غيرها من السلالات وصهرتها في داخلها.

أمّا إذا لم تنصهر تلك السلالات فيجب إلغاءها من العناصر التي تكوِّن القومية لأنها ستصبح عامل انقسام وتشرذم فيقول العلايلي: «إمّا أنْ يُلغى اعتبار السلالة في القومية المختلطة، وإمّا أنْ نفرض السلالة (الأقوى) العربية التي لا تزال حيَّة في الجميع بمظاهرها»[3].

ويجب أنْ لا يُفْهَمَن أنَّ هذا الانحياز للسلالة العربية يعني التعصب لها بمعناه العملي والعلمي، فالعلايلي لا يؤمن بالعنصرية بل يرفض وحدة العنصر أو الجنس في معناه التعصبي في المجال القومي، ويرى إنّ اعتماد العنصرية يهدد البقاء القومي واستمراريته لأن «أيَّ اعتبار للرابطة العرقية كقاعدة للقومية يهدد بقاءها ويفسخها كما يكون عاملاً رجعياً في سير الارتقاء التصاعدي»[4].

ويرى العلايلي أنَّ العنصرية تعني وجود قوم تفصله عن جاره فواصل لا يمكن إزالتها لأنها متأصِّلة في تركيبه الفسيولوجي، والقول بذلك يفرض الإيمان بتفوق عنصر على آخر، فيصبح من المستحيل أن يتساوى في قومية واحدة جماعات عن عنصرين أو أكثر لا يستطيعون الاندماج والانصهار في أمَّة واحدة. لكن الذي يجب أنْ يُفهم من انحيازه أنَّ هذه السلالات امتزجت بفاعلية العوامل المتعددة بالسلالة العربية التي حافظت على ميزاتها وبقائها. وإذا كان لا بد من كلمة تقال في خاتمة

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٩٣.
(٢) العلايلي (عبد الله)، لماذا أنا قومي عربي، مجلة الأديب، م ٣، ج ١١، سنة ٤٤، ص ٩.
(٣) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٩٤.
(٤) المصدر السابق، ص ٧٤.

عنصر السلالة فهي أنَّ العلايلي كان وحيداً في حدود ما نعلم بين المؤرخين القوميين الذين جعلوا السلالة عنصراً هاماً بين العناصر التي تكوِّن القومية[1]، في حين أن بعضهم قد أشار إليها إشارة عرضية في معرض كلامه على هذه العناصر حين أشار إلى «الجنس ومقدار ما للوراثة في تكوين الوعي القومي»[2]، دون أن يعيرها الاهتمام الكافي.

٥ ـ التاريخ المشترك

يمثل التاريخ سجلاً للأحداث التي تعاقبت على الأمة وساعدت على تركيز شخصيتها وخصائصها، وجعلت أفرادها موحَّدي الفكر والشعور، يقيمون أفراحاً واحدة ويعانون أحزاناً مشتركة. لذا أضحى التاريخ المشترك من «جملةعناصرالقومية إن لم يكن أهمها جميعها»[3] لأن المعاناة المشتركة توِّحد الشعور وتنمي الخصائص، لكن الخضوع لتاريخ مشترك لا يعني العيش المشترك فترة وجيزة من الزمن، لأن الخصائص يجب أنْ تخضع لتجربة طويلة كي تتفاعل وتتوحد وهذا ما دفع العلايلي إلى الاعتقاد «إنَّ الكائن الطبيعي (الأمة) يحتفظ بقوة خصائصه سبعة قرون وهذا يعني أنّ دور ارتفاع الأمة يدوم سبعة قرون، ودور هبوطها كذلك»[4].

فالسلالات الثانوية التي عاشت في كنف السلالة العربية هذه الفترة الطويلة من الزمن استمدت خصائصها المشتركة من تفاعلها طيلة قرون عديدة من التاريخ، ونتيجة لذلك أضحت خصائص العرب واحدة في أقطارهم المختلفة لأنهم خضعوا بشكل أو بآخر لتاريخ مشترك مترابط، فكانت لهم أحزانهم وتطلعاتهم المستقبلية المشتركة.

تمثل هذه العناصر الخمسة العناصر الأساسية والضرورية في البناءالقومي ،لكن

---

(١) راجع: نسيبة، القومية العربية، دار بيروت للطباعة والنشر، سنة ٥٩، ص ١٠٥.

(٢) زريق (قسطنطين). «الوعي القومي»، ص ٣٧.

(٣) العلايلي (عبد الله). «دراسات عن مقدمة ابن خلدون»، مجلة الأديب، م ٣، عدد ٢، سنة ٤٤ م، ص ٥٨.

(٤) العلايلي (عبد الله). «لماذا أنا قومي عربي»؟، مجلة الأديب، م ٣، ج ١١، سنة ٤٤ م، ص ٩.

هناك عناصر متممة تقوي الشعور القومي وترسخه منها الدين، فالدين لم يكن أصيلا بين العناصر التي ركّز عليها العلايلي في تكوين القوميات، بل جاء أثره عنده رديفاً ومتمماً، فإضعاف أثره أو تشعبه وتنوعه لا يؤدي إلى إضعاف الروح القومية إذا سلكت المسلك الصحيح، وذلك لأنه ليس «فيه الأهلية على خلق القومية»[1] ولا يشكل بالضرورة عنصراً من عناصرها. فالدين يساعد في تركيز العيش المشترك ضمن بوتقة واحدة أو ضمن قومية واحدة مستقلة، خصوصاً إذا اعتنق أفرادها ديناً واحداً أو أدياناً متقاربة كأديان الأمة العربية، التي كما يقول العلايلي «يقرب أنْ تكون واحدة في جوهرها وتأملاتها»[2].

لكن الدين لم يعد يشكل ضمانة من ضمانات البقاء ضمن المجموعة العامة، لأن عمله تخطى المصالح والضمانات وأخذ يفعل بعمق في الجانب الأخلاقي والأدبي، فقط، وهذا ما يستنتج من قول العلايلي: «أصبحت الأديان التي اتَّحدت في الماضي كضمانات للمصلحة لاعمل لها إلا في الجانب الأخلاقي والأدبي فقط»[3]. فالدين إذاً يعني القِيَم الروحية والأدبية بعيداً عن المعنى العنصري والعرقي لذلك يدعو شيخنا إلى التخلق بأخلاق القرآن ويحث على اعتماده: «كينبوع من جملة الينابيع التشريعية الأخرى في وضع قانوننا العربي، بقطع النظر عن كونه سماوياً بل ككتاب يحمل طائفة من أصول القانون»[4].

وباختصار فإن القومية عند العلايلي تمتن روابط الأمة وتشدها شداً محكماً بحيث تصبح كلا واحداً لا ينفصل، خصوصاً إذا انطلقت من مبادىء فلسفية واضحة، تنطلق من العقل وتتصل بحياة الفرد وتراعي واقعة ومصالحه الفردية والاجتماعية والإنسانية، لكنها ليست الهدف الأسمى في حياة المجتمع بل هي مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي إذ أنّها مسبوقة بالفردية والقبلية، متطلعة إلى الاندماج بغيرها من القوميات لينسجم العالم كله ويتّحد في رابطة إنسانية شاملة تعبِّر عن رغبات الإنسان

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٧٨.

(٢) العلايلي (عبد الله). «لماذا أنا قومي عربي»؟، مجلة الأديب، م ٣، ج ١١، سنة ٤٤ م، ص ٨.

(٣) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٨٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٧٤.

وتطلعاته، لكن القومية على أية حال تنطلق من اللغة والمصلحة المشتركة والمحيط الجغرافي والعرق والسلالة والتاريخ، كعناصر هامة في نشأة القوميات. وبذلك يكون العلايلي قد أسهم في تطور الفكر القومي عموماً والعربي خصوصاً مما جعل قوميتنا العربية حقيقة لا مجال فيها للشك أو الارتياب.

ب ـ القومية العربية ومرتكزاتها

قوي الشعور بالقومية عند العرب في الوقت الذي أخذ فيه يخبو عند غيرهم من الأمم الغربية، لكنَّه حمل معه بذور نهضتهم وأسباب تقدمهم خصوصاً بعدما بلغ أوجه في الأربعينات والخمسينات من هذا القرن.

ومهما يكن من أمر فإن هذا الشعور جعل «قضيتنا العربية محددة نوعاً من التحديد ومفهومة من كل العرب نوعاً من الفهم، وهذا كاف. فإنَّ كل الحركات القومية لم تكن أكثر حظاً من قوميتنا»[1]. وهذا يعني أنّ الشعور القومي عند الشعوب الأخرى لم يكن أكثر عمقاً واتساعاً منه عند العرب، مما يحتم عمق الشعور عندهم خصوصاً بعد أن انتقلت القومية من حاجة إلى ضرورة.

لكن تأخر الشعور عند العرب وحيرة فلسفتهم القومية، لا يعني أنَّ القومية العربية لم تكن طبيعية أو غير موجودة رغم ما يشوبها من حيرة وتردد وعدم وضوح. هنا يدعو العلايلي إلى تحويل سلبيات الحيرة والتردد وعدم الوضوح، إلى إيجابيات تستغل في بناء قومية واضحة ويدعو المفكرين إلى الحوار البناء المثمر قبل اصطناع الفكرة القومية لتستقيم كفكرة منتخبة طبيعياً يعتنقها العرب كافة بصفتها الأصلح والأقوم.

ففي دعوة العلايلي إلى «الاتفاق والاختلاف قبل إقامة الصرح القومي» دعوة منطقية ترتكز على وعي عميق وهذا ما يدعونا إلى موافقته فيما يقول: «إنَّ الاختلاف بعد اصطناع الفكرة قد ينتهي بالتهديم بينما إذا حدث قبل هذا الدور فإنه يفسح

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٢٢.

المجال لتركيز فكرة تعد الوسط للاستقرار كما يضمن الحب القومي»، فإذا اعتنق العرب الفلسفة القومية الناتجة عن حوار مفكري الأمة ونقاشهم، أصبحت «فلسفتنا القومية ضماناً لشتى الأماني»[1].

أمّا حيرة الفلسفة القومية عند العرب وعدم وضوحها التام فيجب أنْ لا يفسح المجال للقول إن قوميتنا «ليست قائمة على أهداف سياسية أو برامج عمل خاصة مستمدة من وحي فلسفة قومية خاصة، الأمر الذي يجعلها غير طبيعية»[2]، بل يجب أن يقال فيه إن هذا التردد حاصل لأن العرب «لم يُزَّودوا بفكرة واضحة عن القومية، ولم يُعدُّوا بالتربية أو بنشر العلم أو بتلقين الأحزاب»[3]، وهذا ما يستوجب تصحيح الأسس التي تقوم عليها فلسفتنا القومية. ومما زاد من حيرة الفلسفة القومية وعدم وضوحها أنها غُذِّيت ببعض العناصر المُهيِّجة التي تثير الأحقاد وتُنمِّي الفتن لذلك ينتقد شيخنا دُعاة القومية الذين اعتمدوا «للوصول بالعرب إلى درجة الإحساس المرهف على الفظائع المرتكبة فقط»، ويرى من الأفضل أن يعتمد العرب «العنصر التاريخي بإيقاظ ذكرى التاريخ القديم (خصوصاً) أننا نملك من تاريخنا القديم والجديد باعثين نملك المجد وثورة الحق»[4].

ويجدر بنا القول إنّ العرب اصطنعوا الفلسفة القومية لأنفسهم، لكنها لم تكن مرتكزة إلى أساس واضح متين، لذلك لم تأتِ بالنتائج المتوخاة منها خصوصاً أنّها لم تستطع اللحاق بنمو الشعور القومي المتعاظم الذي جاء جارفاً فطغى على كل ما عداه. من هذا المنطلق طالب العلايلي بفلسفة واضحة للقومية العربية وبركائز متكاملة تقوم على الثورة الفكرية وتنمية الثقافة والتربية والضمير، التي تشكل كلاً واحداً متكاملاً يبعث الشعور القومي ويركزه في النفوس.

أما الثورة الفكرية التي يدعو إليها الشيخ فهي التي تحاول انتزاع الأفكار التي

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٥.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص ١٥.

درج الناس على اعتناقها ردحاً من الزمن، حيث يصعب اقتلاعها من النفوس بعد أن رسخها التاريخ وأبقاها الزمن. فالثورة الفكرية الحقيقية عنده هي التي تخلق في العقل قلقاً فكرياً[1] يضطره على الروDان والاكتشاف والاختراع.

لكن هذه الثورة كما نفهمها عند العلايلي، يجب أن تتم قبل كل شيء بالطرق السلمية والتفاهم المتبادل، أمّا إذا لم تجدِ هذه السبل نفعاً، فلا مناص من اتباع طرق أكثر عنفاً وقوة حيث يصبح «هذا الطريق العنيف واجباً إصلاحياً لا معدل عنه بسبيل تقرير المبدأ الحق»[2].

وسواء أتمت الثورة الفكرية عند العلايلي بالطرق السلمية والتفاهم أم بالطرق العنيفة فهي جميعها ذات غاية إصلاحية واحدة هدفها إيمان الفرد العميق بفلسفة قومية واضحة ومتينة.

أمّا الركيزة الأولى من ركائز فلسفة شيخنا القومية فتعتمد بشكل أساسي على تفضيله للرموز الروحية المنتخبة طبيعياً، وهنا لا بد من التساؤل: ما الذي يقصده العلايلي بالرموز الروحية المنتخبة طبيعياً؟.

وجد شيخنا أنّ السنن المادية صبغت حياة الناس وتصرفاتهم وأعمالهم، وأثّرت حتى على معتقداتهم الدينية، فغدت مقاييس الأشياء واعتباراتها نفعية محضة واستئثارية خالصة. ولمّا سرت هذه السنن والصفات في أوساط المجتمع، جعلت حياة الناس جامدة جافة فيها شيء من الوحشة نتيجة اضمحلال الرموز الروحية[3]. وهنا سعى العلايلي إلى تصحيح الأوضاع خصوصاً في مجال الفلسفة القومية، فوجد أن العلة تكمن في اضمحلال الرموز الروحية، فدعا لأن «نوسع الحياة في المجتمع العربي لإحلال الرموز الروحية المنتخبة طبيعياً، وأن نروِّض الكائن العربي عليها

---

(١) العلايلي (عبد الله). إني اتهم، ج ١، ص ٨.
(٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٦٢
(٣) العلايلي (عبد الله). المصدر السابق، ص ٤١.
العلايلي (عبد الله). لماذا أنا قومي عربي مجلة الأديب، م ٣، عدد ١٠، سنة ٤٤، ص ٨

رياضة تجعلها طبعاً لا غريزة»[1].

والرموز الروحية التي يريدها شيخنا دعامة لثورته الفكرية هي «مجموع القضايا التي اتّفقت الأديان الإلهية الثلاثة على تقريرها. . » .وإنما أسميناه (الدين) طبيعياً لأن الأديان عامة اتَّفقت على قضاياه وقررتها كشيء جوهري. لكن مناداة العلايلي بالدين الطبيعي يجب أنْ لا يتوهم منه أنّه يدعو إلى دين جديد، بل يجب أنْ يفهم بأنه «ليس ديناً مستقلاً له طقوسه وشعائره بل مقدمة إلى كل دين، فالمسلم يجد في الدين الطبيعي مقدمة إلى الإسلام وكذلك المسيحي»[2].

فالدين الطبيعي بهذا المفهوم هو ما اتفقت عليه الأديان السماوية كلها، فكونها مرسلة من مصدر واحد هو الله لا يمكن مطلقاً أن تختلف بالجوهر والأساس، وبالتالي لا يمكن إقامة صرح قومي بعيداً عن الرموز الروحية لأنها تمثّل الرمز المثالي للقومية. لكنَّ هذه الرموز يجب اختيارها بواسطة الانتخاب الطبيعي أي انتخاب الفكرة الأصلح نسبياً في الزمن والموضع والدرجة النشوئية، أي أن ننتخب على الدوام الفكرة التي لا رجعية فيها أبداً، والتي هي الأصلح للإنسان في الزمان والمكان[3]، فالانتخاب الطبيعي هو اختيار للأفكار وانتقاء للمبادىء التي تلائم الإنسان والمجتمع في المراحل الحياتية المتتالية نسبياً، ويتطلب توافقاً وتفاهماً بين أفراد المجتمع ليستطيع إحلال الفكرة الأصلح في المجتمع.

وحرص العلايلي على توضيح معنى الانتخاب الطبيعي دفعه إلى مقابلته بالانتخاب الصناعي الذي هو «تغليب فكرة، والعمل على سيطرتها بالعنف الخارجي أو الداخلي أو الاجتماعي»[4]، وهذا النوع من التغليب على تعدد أساليبه ومصادره، يتحمل مسؤولية الفساد الاجتماعي والقومي بما يمهد من رواج الأفكار الدينية والعنصرية والاستعمارية، وما يخلقه من ضعف الروح الوطني والقومي، وبما يبعثه

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٤٢.
(٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٣٢.
(٣) العلايلي (عبد الله) دستور العرب القومي. ص ١٩.
(٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

من ارتياب في المُثل والأفكار السائدة. ولهذه الأسباب مجتمعة أسماه شيخنا «الانتخاب الصناعي»، وذلك لأن الانتخاب الواعي يجب أن يكون فاعلاً في الحياة متفاعلاً معها. ولهذه الأسباب أيضاً اعتبر العلايلي أنّ الانتخاب الصناعي «علة العلل في استشراء الفساد»[١] القومي والفكري والاجتماعي، ولذلك فإنه يدعو إلى «مكافحة خطر الانتخاب الصناعي المستحكم بإطلاق حرية الفكر وإفساح المجال للانتخاب الطبيعي في الاختيار والتركيز الاجتماعي»[٢]. أمّا سبل المكافحة فتعتمد على إحلال السنن الأدبية التي تسوق إلى الحق المطلق والتي تدعو الآخرين إلى احترامها لأنها تحدد حقوق الأفراد وواجباتهم تجاه وطنهم وقوميتهم ومجتمعهم، وبذلك «تكون جميع المبادىء الأدبية كالصدق والأمانة والوفاء قانون حياته الفردية وناموس شريعته وضميره الصالح»[٣].

وثورة العلايلي الفكرية ثورة ثقافية وتربوية بالدرجة الأولى، لذلك وجب أن تعضدها الثقافة التي من شأنها أنْ تُقَرِّب بين أفكار الشعب وتجعلها وحدة متماسكة لأن «المستوى الثقافي الموحد يركز الوعي القومي»[٤] وينميه كما يقول الشيخ، لكن ذلك لا يتم إلا إذا عمَّت الثقافة المُوجّهة بين الناس وأضحت حاجة للفكر كحاجة الجسد للماء.

ولا يكفي أنْ تكون هذه الثقافة نظرية بل يجب أنْ تراعي عند توجهها الجانب العلمي الذي يحقق الإنتاجية الحقيقية، وهذا يمثل المؤشر للتقدم الوطني والقومي. فمن هذا المنطق طالب العلايلي بأن تسود «الثقافة التي تحقق الإنتاجية القومية فقط»[٥]. لكن الثقافة العلمية لا تتحقق بشكل كامل إلا إذا تضافرت في ترسيخها الجمعيات والسلطات الرسمية لتستطيع «إدخال عنصر التثقيف المهني في كل مراحل

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٤) العلايلي (عبد الله). المؤتمر الثقافي الأول، مجلة الأديب م ٦، عدد ٢، سنة ٤٧، ص ٣.

(٥) العلايلي (عبد الله). إني اتهم، ج ١، ص ٧١ و٨١.

الدراسة»[1]، وبذلك تصبح الثقافة مُوجَّهة ومنظَّمة ومدروسة.

أمّا الثقافة النظرية البحتة، وخصوصاً الثقافة الأدبية الصرفة أو الفلسفية المغرقة في النظريات فإنها تجعل المثقفين عالة على الشعب، طفيليين لأنها «ثقافة لا تتصل بحاجة الوضع، ثم لم تأتِ وفق البيئة»[2]. والذي يجب أنْ يفهم من قصدنا أنَّ العلايلي أراد تغليب الدراسات العلمية والعملية على الدراسات الأدبية والفلسفية البحتة لحاجة الوطن الملحة للأولى أكثر من الثانية.

وكما تَعضُد الثقافةُ الثورةَ الفكرية عند العلايلي، كذلك تعضدها التربية لما لها من محلٍ عظيم في حياتنا القومية والوطنية والاجتماعية، فهي التي «تصحح أسلوب تركيز الغرائز وعليها المدار في انتشال الحياة والاجتماع والإنسان»[3]، لذلك أصبحت التربية «كل شيء في القومية»[4]، خصوصاً إذا كانت موجَّهة ومدروسة تمارس في البيت والمعبد والمدرسة ممارسة واعية فاعلة في حياة الكائن والمجتمع بعيدة عن اللامبالاة والعشوائية والفوضوية.

ولم يكن العلايلي المفكر القومي الوحيد الذي لحظ أهمية التربية في مجال الفلسفة القومية، فهناك من اعتبرها «الإرادة التي توحد نزعات الأمة وتُصلِّب عودها وتبعث روحها، فتحفظ لها استقلالها وحريتها... والتربية القومية تقوم بوظائف ثلاث، فهي تَعدُّ الأمة للحياة القومية، وهي تُوحِّد الأمة ثم مساعدة الأمة على تأدية رسالتها الإنسانية»[5].

وهكذا فإن كنا نريد التوحيد والاندماج في وطن قوميٍ واحد ينبغي أن نبعث التربية الوطنية والقومية الواعية بينَ الناس كافة، وينبغي أيضاً أن نتفق على مسلمات تربوية نعلِّمها أبناءنا ونلقِّنها أجيالنا. أمّا إذا لم نخضع لتربية واحدة واعية، أو إذا فسُدت تربيتنا أو انحرفت، سارت قيمنا ومبادؤ نا نحو الفساد والانحراف والضياع.

---

(١) و(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) العلايلي (عبد الله). «المدنية الحاضرة»، مجلة الأديب م ٣، عدد ١٠، سنة ٤٤، ص ٧.

(٤) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٦٥.

(٥) زريق (قسطنطين). «الوعي القومي»، بيروت، منشورات دار المكشوف، ١٩٤٠م، ص ٧٥ - ٧٧.

ويعضد الثورة الفكرية عند العلايلي الضمير الذي يُقوِّم خطوات الثقافة والتربية إذا انحرفت أو اعوجت لأنه «محكمة أدبية . . . ومشرِّع وقاضٍ ومنفِّذ»[1]، يفصل بين الخير والشر ويَسنُّ الأعراف والقوانين ويصدر الأحكام التي لا تقبل النقض أو الاعتراض فضلاً عن أنّه السلطة المنفذة لها جميعها. لكن حكم الضمير رهن بالمؤثرات الفاعلة التي تتغير حسب الزمان والمكان والحالة، فهناك عوامل كثيرة يستمد منها الضمير أحكامه وأعرافه وكلها قابلة للتغيُّر والتبدُّل فمثلاً «للعوطف والانفعالات تأثيرها الخاص، وللوجدان والتعقل شأن كبير وللشرائع والعادات تأثير كذلك، وهناك المبادىء والنظريات»[2]، ولأن الضمير متأثر بهذه العوامل جميعها، منفعل معها، كان عرضة للصواب وللخطأ على الدوام. ورغم ذلك يبقى الضمير رادعاً وحاكماً يساعد في بعث الأمة وتقدمها، خصوصاً إذا تعهدناه بالتربية وحفظناه من التبلد والتحجر وعصمناه بالتعقل المستمد من الشرائع والرموز الروحية المنتخبة طبيعياً، وهذا ما يوصي به العلايلي فيقول: «صفة التعقل التي تبرز في الشرائع هي التي تعصم الضمير من الخطأ»[3].

ونخلص إلى القول إنّ الفلسفة القومية ضرورية في البناء القومي الوطيد، شرط أنْ يسبقها حوار بناء مثمر حول الأسس التي يجب أن تقوم عليها، لأن الاختلاف حولها بعد الممارسة يؤدي إلى تهديم الوطن وضياعه. والفلسفة القومية عنده يجب أن تقوم على مرتكزات ثابتة وواضحة، منها الثورة الفكرية التي تعني رفض بعض الأفكار التي لا تناسب متطلبات الوطن، كالخصوصية في الممارسة الدينية، وهنا يدعو العلايلي إلى فكر ديني يقوم على ما اتّفقت عليه الأديان السماوية. أمّا الشعائر والفرائض فإنها تمارس بعيداً عن الالتزام القومي. ويعضد الثورة الفكرية أيضاً التثقيف العلمي والمهني كما تعضده التربية الموجهة المدروسة التي تقود إلى تقدم الفرد والوطن والمجتمع، كل ذلك يكون بمراقبة الضمير الواعي القادر على التمييز بين الخير والشر، وبذلك تستقيم الفلسفة القومية وتخلو قوميتنا من الشوائب ويرتفع

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٦٠.

(٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٦٠.

(٣) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٦٥.

الكيان القومي عالياً.

ج ـ خصائص الوعي القومي عند العرب

يرتبط تاريخ الوعي القومي عند أمم العالم الثالث، بمحاولات التحرر من ربقة الاستعمار الذي حاول جاهداً تثبيت الأغلال في أعناق الشعوب الضعيفة المستعمرة. فلجأت هذه الشعوب إلى التكتل القبلي والتحالف الأقليمي للسيطرة الذاتية على مواردها الطبيعية وشؤونها السياسية والمصيرية والتحرر النهائي من سيطرة الاستعمار، فنشأت عندها الفكرة القومية بعد أن تعاضدت عناصرها المتعددة وتكاملت.

والعرب كغيرهم شعروا بهبوب الريح القومية مذ شعروا بضرورة تكتلهم الذاتي للوقوف في وجه التخلف والجهل، وذلك منذ منتصف القرن الثامن عشر للميلاد[1].

واكب الوعي القومي عند العرب، الوعي القومي عند الأوروبيين لكنه كان خجولاً متردداً متعثر الخطى وإن غذَّته ثورة محمد علي باشا المصرية بعد حين بدفع جديد، فهذه الثورة على إقليميتها أفسحت المجال لقيام نهضة فكرية عربية جعلت العرب يلتفون حولها ويفكرون جدياً بقيام دولة على أساس قومي سليم.

هنا برز دور المسيحيين العرب الذين درسوا حضارتهم قبل الإسلام، واستمدوا منها العزم والتصميم على إحياء التراث العربي التليد لما فيه من قيم حضارية وإنسانية. فنشأت أول هذه المحاولات في البيئات البروتستانتية[2] التي ترجمت الإنجيل إلى اللغة العربية وألقت الخطب والمواعظ، فيها مما ألهب الحماس القومي وأضاف لبنة جديدة في البناء القومي الناشيء. ثم لحق بالبروتستانت الكاثوليك اليسوعيون خصوصاً بعد أن تعرَّبت الكنيسة الانطاكية مما زاد من دوافع الوعي القومي عند العرب.

---

(١) حاطوم (نور الدين). محاضرات في المراحل التاريخية للقومية العربية، بيروت، معهد الدراسات العربية العالمية، سنة ٦٣ م، ص ٦.

(٢) الحصري (ساطع). محاضرات في نشوء الفكرة القومية، ص ١٨٦.

وفي مطلع القرن العشرين كان الشعور القومي عند العرب على العموم «... إسلامياً عربياً يدور على قطب الدولة العثمانية»، لكن المستجدات التي طرأت على العالم الإسلامي كانتشار الاستعمار الأوروبي مشفوعاً بالتبشير الديني، وكحركات التحرر الإسلامية في البلاد البلقانية وعجز الدولة العثمانية عن إخمادها، جعلت العرب يفكرون في مستقبلهم السياسي فأصبح الشعور القومي عندهم «إسلامياً عربياً يدور على قطب نفسه في صلة رمزية بالدولة العلية».

ولمّا تشكلت جمعية الاتحاد والترقي التركية شارك المفكرون العرب فيها وتعاونوا معها، لكنها انقلبت ضد أصدقاء الأمس بعد أن استلمت زمام الحكم وأمعنت فيهم تشريداً وتقتيلاً، فشعروا عندئذ بضرورة الانفصال التام عن تركيا، وفكروا جدياً في مستقبلهم مما جعل شعورهم «إسلامياً عربياً فقط»[1] يستمد القوة من اتحادهم، ويأخذ العزم من تصميمهم على التحرر التام والاستقلال الذاتي.

وبعد الحرب العالمية الأولى، تأثر العرب، مسيحيون ومسلمون، بالثقافة الأوروبية تأثراً واضحاً، خصوصاً بعد أن اتَّخذ بعضهم من عواصم الغرب الهامة مركزاً لنشاطهم القومي. وبعد أنْ كثر احتكاك المقيمين منهم بالثقافة الأوروبية عن طريق المؤسسات الثقافية والتبشيرية والعلمانية، أو عن طريق البعثات العلمية والسياسية والصحفية الوافدة إلى البلاد العربية، تبلور نتيجة لذلك وعي العرب القومي الذي ما لبث أنْ أصبح «عربياً فقط، يدور على قطب نفسه في صلة رمزية بالإسلام»[2].

إلى جانب ذلك أمدَّت الحركاتُ التحررية الناهضة في الوطن العربي وخصوصاً ثورة الشريف حسين، العرب بشعور قومي غلاب، ووفرت لهم المناخ التحرري المناسب، ووضعت في النفس العربية اعتداداً ذاتياً بالتحرر، لأنها حوَّلت الفكرة القومية من خيال يخطر في بعض الأفكار، إلى تجسيد واقعي لأنها «هزَّت بعض النفوس الراكدة، وبعثت فيها يقظة شاملة واعتداداً ذاتياً ونقلت العرب من تبعية

(١ و٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٨.

دولية لها صفة الاستعمار في النظر السياسي إلى تبعية لها صفة الانتداب»[١]، أو أنها جاءت «لتجسيد أفكار بعض المثقفين العرب الذين كانوا يسعون لنشر الوعي القومي بين الناس»[٢]. وعلى كل جال، فإن الحركات التحررية الناهضة في الوطن العربي ألهبت الوعي القومي عند العرب وأججته فأصبح «يدور على قطب القومية العربية فقط»[٣]، مستمداً من عناصرها وحدها أحاسيسه وانفعالاته وتأثراته المختلفة.

د ـ القومية والاقليمية في الوطن العربي

يرجع تاريخ الدعوات الإقليمية والانفصالية في البلاد العربية إلى الوجود اليهودي فيها، وإلى اشتداد التنازع والتناحر بين المسيحية واليهودية التي حاولت «صبغ العرب بصبغتها وفكرت لأول مرَّة بالدولة اليهودية، ولعل هذه المحاولة تصلح أنْ تُعَد فاتحة التحركات اليهودية لتأسيس الوطن القومي»[٤].

فمنذ البدء كانت هذه الدعوات تمتطي السياسة، وتستعين بقوى خارجية وتستغل التناحر العالمي في سبيل تحقيق أهدافها ومراميها. فالفرس أول الأمر «شجَّعوا قيام الدولة اليهودية في الجزيرة لمقاومة المد الروماني المسيحي، ولكنهم اكتفوا من يهودية الدولة بالدين وجعل اليهودية ديناً رسمياً للدولة»[٥].

ولمَّا جاءت الدعوة الإسلامية قائمة على المحبة والتعاون وعدم استغلال الفرد لأخيه حاربها اليهود لأنها لا تنسجم مع ممارساتهم الحياتية فهم فوضويون وطفيليون يمتصون المجتمع بالطرق المختلفة ووسائلها فضلاً عن أنّهم لا يتورعون عن انتهاك القيم والمثل العليا إذا تعارضت مع مصالحهم وأنانيتهم لأنّ حياتهم كما يقول العلايلي «مادية طفيلية فوضوية»[٦]، لذلك كادوا للإسلام وحاولوا خلق الصعوبات في وجهه منذ عهد الرسالة، كما أنَّهم لم يتورعوا عن دعم حركات الشعوذة، والنفاق

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣.

(٢) الحصري (ساطع). العنوان السابق، ص ٢٢٥.

(٣) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٨ ـ ١١.

(٤ و٥) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٠٠ ـ ١٠١

(٦) العلايلي (عبد الله). أيام الحسين، ص ١٢ ـ ٣٢.

التي حفل بها الوطن العربي بعد الإسلام لفترة من الزمن. وذلك لأنها تهدف إلى إضعاف الإسلام كعقيدة ودين وتعاليم، مما قد يفسح المجال أمام أفكارهم في الاقليمية والانفصال. أمّا دعوات الانفصال أو الأقلمة في العصر الحديث، فغذتها السياسة الاستعمارية التي سعت لتقسيم البلاد العربية إلى دويلات متعددة، ولتمزيقها نتفاً مبعثرة متناثرة، يحكم ما بينها الخلاف والتناحر، وذلك حفاظاً على المصالح السياسية والاقتصادية للدول المستعمرة. لذلك ينبغي القول إن هذه الدعوات «فتحت في تاريخ نشوء الفكرة القومية في البلاد العربية فصلاً جديداً لم ينته بعد»[١].

حاولت السياسة الغربية أنْ «تعيد إلى الحياة خصائص لم يثبت لها البقاء»[٢]، بعد أنْ انقرضت أو اضمحلت، أو اندمجت في الخصائص العربية الشاملة التي فرضت نفسها بحكم الانتخاب الطبيعي، فاستجاب بعض الناس في الوطن العربي لتلك الدعوات، وشرعوا يُردِّدون دعوات فينيقية هنا وفرعونية هناك، دون أن يعي أصحابها أن في استجابتهم لها إنّما يسعون لإحياء سلالة منقرضة ويعملون على تثبيت مميزاتها وإشاعتها في البناء القومي لكل قطر[٣]، فضلاً على أنهم يخدمون مصالح الاستعمار الغربي.

فدعاة الأقليمية يتمسكون بالأمر الواقع، والحدود المرسومة المموّهة لكل قطر والاستقلال الذاتي المشوّه الذي منحه الغربيون لكل فئة من الناس أو لكل حفنة من تراب، متشبثين بخلق دويلات تتخذ العنصرية أو العرق أو المذهب منطلقاً لتعاملها مع الآخرين.

أمّا دعاة القومية العربية الواحدة فإنهم اعتبروا الحدود الوهمية المرسومة حدوداً مؤقتة وتمسكوا بالخصائص العربية العامة التي أثبتت صلاحيتها بحكم الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح.

---

(١) الحصري (ساطع). العنوان السابق، ص ٢٤٤.
(٢) العلايلي (عبد الله). «لماذا أنا قومي عربي»؟ مجلة الأديب م ٣ ج ١١، سنة ٥٤، ص ٩.
(٣) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١١٤.

من هذا المنطلق يدافع العلايلي عن وحدة بلاد العرب، ويدعو أصحاب الاراء الاقليمية والانفصالية إلى التخفيف من غلوائهم، لأن أديم الأرض ليس إلا من أجساد العرب فيقول: «نحن لا ننكر أنَّ السلالات الأخرى كان لها مثل هذا النصيب ولكن في طبقة أكثر غؤورا في الأرض... وأمَّا هذه الطبقة السطحية الظاهرة فليس لغير العرب ملكية فيها لأن رفات جدودهم المتحولة هي التي كوَّنتها وتفاعلت مع ما عليها من الأحياء تفاعلاً أورثهم كلَّ خصائصها... فالمميزات العربية هي الأرجح والاصلح في ميزان الطبيعة والعدل»(١).

لهذه الأسباب دعا شيخنا إلى الوحدة العربية الشاملة التي لو تمَّ لها التنفيذ الفعلي لتغيَّر الوجه التاريخي والجغرافي للوطن العربي دون أدنى شك. ولكن ما هي السبل الآيلة إلى تحقيق هذه الوحدة؟

الواقع أن هناك سبيلين لتحقيق الوحدة بين الأقطار العربية، أولهما الانقلابات العسكرية التي تطيح بالحكومات القائمة وتفرض الوحدة بالقوة، ومثل هذه الوحدة لا تنسجم مع أفكار العلايلي وآرائه فضلاً عن أنها تعبِّر عن آراء القائمين بها فقط دون مشاركة شعبية حقيقية، لذلك لا يمكن أن تحقق الغاية المرجوة من الوحدة العربية المنتظرة.

أمَّا السبيل الآخر فهو الذي ينطلق من التماثل والاتفاق وهذا ما ينسجم مع أفكار العلايلي وتطلعاته، لذلك يقسم شيخنا الوطن العربي إلى مجموعتين كبيرتين، مغربية وتشمل أقطار المغرب العربي ويجب أنْ تسعى منفردة إلى تماثل أقطارها واندماجها واتحادها. ومشرقية وتشمل أقطاره الشرقية وتسعى أيضاً إلى تماثل أقطارها المختلفة واندماجها، وبعد التماثل الفردي يتم التماثل ثم الاندماج والتوحيد بين هاتين المجموعتين.

فالوحدة المنشودة لكي تأتي متينة ودائمة يجب أنْ تتم بعد التماثل الثقافي والتقارب الاجتماعي والقومي، ولكن من هو المسؤول عن هذا التماثل؟

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١١٤ - ١١٦.

يحمِّل العلايلي الحكومات العربية مسؤولية القسم الأعظم من هذا التماثل، كونها الجهة الرسمية الفاعلة القادرة على اتخّاذ خطوات ثقافية واجتماعية ولغوية من شأنها تحجيم الفروقات بين الناس. فهي التي يجب أنْ تعنى «بفكرة المجامع عناية خاصة». وباللغة والقانون والثقافة العامة، فهذه الاختصاصات إذا اتّحدت أو تماثلت ألغت الفروقات وسهَّلت عملية التماثل بين الشعوب العربية[1].

وعملية التماثل مسؤولية الجمعيات والنوادي والأحزاب والمؤسسات ذات الصبغة القومية والاجتماعية، إلى جانب الجهات الحكومية العاملة، فهذه كلها قادرة على «تنظيم السياحات الجماعية... وارسال المبشرين القوميين وتأسيس النوادي القومية للتثقيف الاجتماعي وتعميم الكتب التي تنادي بالفكرة حتى تتركز فيهم صفة التماثل»[2]، التي تشكل الضمان الحقيقي للوحدة وحفظها بعيدة عن خطر الانفصال والتمزق والاقلمة.

وهنا لا بد من أن يطرح التساؤل التالي: ما هو مصير الاقليات التي تحفل بهم الاقطار العربية إذا تمت الوحدة العربية؟.

إنَّ الاقليات سواءٌ أكانت ذات خصائص دينية أم عنصرية متمايزة عن خصائص الأكثرية العربية الدينية أو العنصرية مطالبة بالتأقلم والاندماج الفوري، بعد أن ترفع لواء الوطن والقومية فوق كل لواء لأنه وحده الضامن لمستقبلهم واستقرارهم وطمأنينتهم.

إنَّ كلمتي أقلية وأكثرية بمفهومهما المتعارف عليه، يجب أنْ تُلْغَيا من القاموس الوطني والقومي، وتفهمان من منطق الولاء للوطن. فالاكثرية هي التي تُؤمن بالمواطنية الصحيحة مهما تنوعت أديانها وخصائصها، والاقلية هي الفئة التي تتآمر على الوطن وتسعى لتفتيته. لذلك ينادي العلايلي بأن «لا أقليات في الوطن، وإنَّما هناك وطنيون فقط»[3]. أمّا الدعوات التي تنادي بتمثيل الاقليات في الحكم من منطق

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٢٣

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣) العلايلي (عبد الله). «إني أتهم»، ج ١، ص ٧٥.

المحافظة على وجودها ومصالحها، فإنّها دعوات أقل ما يقال فيها أنّها خاطئة، لأن تمثيل الاقلية (في الحكم) بصفة كونها أقلية يشعر بأن بين الاقلية والأكثرية صراعاً أو تحاجزاً. . . ومن ثم يظل الشعب عاملاً لكيد البعض في التربية والعصبيات الخاصة[1]»، وبذلك تنتفي المواطنية الصحيحة لأن ولاءات كثيرة عندئذ تُقدم على الولاء التام للوطن.

من هذا المنطق يرى العلايلي أن التَّجمع الملي والعنصري في أماكن محددة ومعينة جريمة قومية لا تُغتفر ويطالب المعنيين «بتوزيع التجمعات (الملية الاقلية) بتبديل السكان[2]». مما يحتم اندماجها الكلي وانصارها التام ضمن المجموعة السكانية العامة.

وإذا كان لا بد من كلمة تقال في خاتمة الناحية القومية عند العلايلي، فيجب أن تكون على كتاب «دستور العرب القومي» كونه المصدر الأهم بين مؤلفات الشيخ ومخطوطاته التي تناولت الناحية القومية بالبحث والتفصيل فضلاً عن أنّنا اعتمدنا عليه اعتماداً يكاد يكون كلياً في بحثنا لهذه الناحية من اهتمامات شيخنا العلايلي.

وينبغي القول أنّ كتاب دستور العرب القومي، لم يكن «دستوراً» قومياً للعرب بل كان عبارة عن أفكار قومية يلزمها تنسيق وترتيب وإعادة تبويب، وهذا ما لحظه الشيخ نفسه حين قال: «وفي هذا القسم النظري سأُعطي أفكاراً في القومية ومكوناتها وعواملها الخاصة والعامة على مقدار ما يسمح لي الاستقلال الفكري[3]». أو هو كما قال صاحبه أيضاً: «. . . طائفة من الآراء في القومية[4]».

وكثيراً ما يتعدى البحث في «دستور العرب القومي»، الآراء القومية وأفكارها ليبحث في الاجتماع والسياسة والتاريخ وما يتصل بها، لذلك يصفه العلايلي بأنه

---

(١) العلايلي (عبد الله). إنّي أتهم، ص ١، ص ٧٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٥٨.

(٣) العلايلي (عبد الله). المصدر السابق نفسه، ص ٢٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٥.

«بعض من فن الحياة في بعض من أغلاط الأحياء[1]».

أمّا كتاب دستور العربي القومي كما يـراه البعض[2]، فيمثل تيـاراً من تيارات القومية البرجوازية الصغيرة التي ظهرت في الثلاثينات وعبَّرت عن واقع موضوعي لفئة معينة وفي مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمع العربي. إذ أنَّ المؤلف ينتسب إلى طبقة البرجوازيين الصغار الذين وسمهم العلايلي بالطبقة الوسطى جاعلاً بين أيديهم مقدرات الوطن ومستقبله.

فكتاب «دستور العرب القومي» للعلايلي يعتبر «دستوراً قومياً للطبقة المتوسطة الطامحة في الصعود إلى الأعلى وازاحة الطبقات العليا واضطهاد الطبقات الدنيا»[3]. وعلى أية حال فإن الكتاب حفل بآراء قومية ستبقى منهلاً للباحثين وينبوعاً لمن ابتغى التجديد في حقل القوميات، رغم أنَّ صاحبه تجاوز الأفكار القوميـة التي قررهـا في كتابه، أو عصرنها بالربط بينها وبين مسألة التحرر الاجتماعي بشكل عام.

وخلاصة القول أنَّ ثورة محمد علي باشا في مصر، وجهود الطوائف المسيحية بما قدمته من مجهودات في خدمة العربية، وانقلاب جمعية الاتحاد والترقي التركية ضد العرب، وتأثر العرب بالثقافة الأوروبية، والثورات التحررية في الوطن العربي، كل هذه حوَّلت الأفكار القومية عند العرب إلى حقيقة واقعية، رغم دعوات الانفصال والاقلمة التي تمتد جذورها إلى ما قبل الاسلام، والتي غذَّتها السياسة الاستعمارية في العصـر الحديث، حيث بـرزت دعوات فـرعونيـة وفينيقية وغيـرهـا. ممـا جعـل العـلايلي يذكِّـر أصحاب هـذه الدعـوات بأن أديم الأرض العـربية ليس إلا للعـرب وحدهم، وهذا ما جعله يدعو «الاقليات» إلى الاندماج في الوحدة العربية التي شرَّع لها العلايلي دستوراً قومياً تمثل في كتابه «دستور العرب القومي».

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤.

(٢) حنـا (عبد الله). «الاتجـاهات الفكـريـة في سـوريـا ولبنـان»، ١٩٢٠ ـ ١٩٤٥ م، دمشق، المطبعـة التعاونية، ١٩٧٣ م، ص ٦٢ ـ ٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٠.

الفصل الثاني

الاجتماع والاصلاح الاجتماعي

كان علم الاجتماع واحداً من أقدم العلوم التي عرفها الانسان، لأنه يرتبط بالظواهر الاجتماعية وبالنشاطات الانسانية عموماً. تناول هذا العلم المجالات التي مارسها الانسان في الحياة والمجتمع، فارتبط بالعلوم الانسانية كالتاريخ والجغرافيا والبيولوجيا وعلم النفس وغيرها، كما ارتبط أيضاً بالعلوم الاجتماعية الخاصة كالسياسة والاقتصاد والاخلاق واللغة والدين وما إلى ذلك. وهذه الارتباطات بالعلوم الأخرى غذَّت الفكر الاجتماعي بكثير من المعلومات التي خدمت أغراضه وحققت أهدافه في الوصول إلى القوانين الاجتماعية.

يقوم علم الاجتماع على أساس «دراسة المجتمع الانساني... ويختص بدراسة الكائنات البشرية في المجتمع في مراحلها البدائية والمتقدمة»[1]، فعلم الاجتماع ينتظم مظاهر حياة الانسان الاجتماعية، ويطرق أوجه النشاط التي يحافظ بها الناس على وجودهم خلال صراعهم من أجل البقاء. ويدرس كذلك التنظيمات والقواعد التي تحدد علاقات الناس ببعضهم، متطرقاً إلى مذاهبهم المختلفة في المعرفة والعقيدة والفن والاخلاق وأنواع الأساليب المعاشة التي اكتسبتها الاجيال المتعاقبة وعملت على تنميتها.

ويدرس علم الاجتماع أيضاً «علاقة الانسان بالافراد الذين يعيشون معه في

---

(١) عبد الباقي (زيدان). ركائز علم الاجتماع، مصر، لا مطبعة، ١٩٧٣ م، ص ٧.

المجتمع وعلاقة هذا المجتمع بالمجتمعات الأخرى»[1]، لذلك تتضح ضرورته كعلم يحاول حل المشكلات الاجتماعية معتمداً على الأبحاث للوصول إلى الحقائق، وللبحث عن نظريات تساعد العالم الاجتماعي في رسم خططه كما تساعد المصلح الاجتماعي في وضع التشريعات اللازمة لتحقيق الاصلاح الاجتماعي وانعاشه.

ولسنا ندَّعي أنّ العلايلي كان من كبار علماء الاجتماع، إتَّبع الطرائق الاستنتاجية والتاريخية في البحث، أو اتَّخذ البيولوجيا أساساً لدراسته الاجتماعية كما فعل أوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧م). ولسنا ندَّعي أنَّه انتهج منهج الاستقراء والتعليل رغم انتقاده الوجيه لعمران إبن خلدون وذا!! حين يقول: «أمّا إبن خلدون لم تتوضح له الطريقة، وأمّا ما جاء في مقدمته لا يعدو أن يكون خاطرات ابتدائية ساذجة لا تسمح بأن تكون أساساً نظرياً... بل كانت عنده بادرة تفكير اجتماعي... تحدَّدت في تفكيره دون أنْ تتخذ لها صبغة علمية واضحة. فمجموعة أفكاره شيء فوق البادرة ودون النظرية»[2]. ولسنا نقول أن شيخنا تناول الظاهرة العلمية ودرسها دراسة دقيقة مفرِّقاً بين الظواهر السليمة والظواهر المعتلة، أو صنَّف الأنواع الاجتماعية ونماذجها على أساس الخواص الجوهرية الخاصة في جزئيات كل منها كما فعل دركهايم.

لقد كان شيخنا مفكراً أسهم في علم الاجتماع الذي يُعنى بوضع حقائق ونظريات تتعلق بارتباطات الافراد، كما أنّها تساعد على فرز النظم الاجتماعية المختلفة واقتراح التشريعات اللازمة التي تحقق سلامة المجتمع ورفاهيته.

فعلم الاجتماع عند العلايلي مرتبط بالانسان ارتباطاً عضوياً لأن «الانسان مدني بالطبع، أي لا بدَّ من الاجتماع»[3]، بين الكائنات الحية التي تكون قيمتها بمقدار ما تقدمه لخير الانسان ورفاهية المجتمع وسعادته، لذلك يرى الشيخ أنّ قيمة الفرد لا

---

(١) العبد (صلاح). مبادىء علم الاجتماع، مصر، مطبعة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣ م، ص ١.

(٢) العلايلي (عبد الله). دراسات عن مقدمة ابن خلدون...، مجلة الأديب م ٢، عدد ٢، ص ٥٧.

(٣) ابن خلدون (عبد الرحمن). «المقدمة» بيروت ط ٤، دار إحياء التراث العربي ص ٤١.

تقاس، بمقدار ما يملك بل بمقدار ما ينفع»[1] الانسان والمجتمع.

أ ـ التشكل الاجتماعي العربي وادواره

أحسَّ الانسان أول عهده بالفردية لكنه سرعان ما أدرك استحالة استمراريته في الوجود من خلالها، فانتقل إلى فكرة الاسرة ليبحث عن خلوده فيها، لكن صفة الفردية بقيت مسيطرة على تصرفاته وأعماله.

وبعد ذلك ابتدأ الصراع وتأزم بين الفردية والجماعية، لأن إحساس الكائن بالفردية يُغرقه بالذاتية والانانية، وإحساسه بالجماعية يسمو به ويرتفع فوقهما. ورغم هذا الصراع سيطر الاحساس بالجماعية أو التجمع وطغى، لكنه لم يكن شعوراً بشخصية الجماعة، بل كان احساساً كسائر الأحاسيس الطبيعية، وهنا يرى العلايلي «ان الشعور بالجماعية لم يكن شعوراً بشخصية الجماعة، وإنما كان رغبة أو إحساساً فقط، نشأ من التجانس الطبيعي كما يشاهد في أصناف الحيوان التي تميل إلى التجمع في مذاهب حياتها، فتقدير أن لديها شعوراً بالجماعة على المعنى المقصود بهذا اللفظ خطأ محض ووهم فظيع[2]. فهذا الاحساس كان إحساساً بالتجمع فقط، لكنه تدرَّج مع الزمن وغدا شعوراً اجتماعياً وضح في تصرفات الكائن البشري وأعماله وإن تأخر هذا الشعور لما يستلزم من تماثل بين الأفراد والتجمعات.

والمجتمع كذلك لا بد له من أدوار ليَستقر استقراراً نهائياً وطبيعياً. وتدرُّج أدواره لا يختلف كثيراً عن تدرُّج أدوار الكائن الحي، فكلاهما انطلق من الفردية وصولاً إلى فكرة المجتمع التي تشكل الهدف الأسمى لكليهما.

وهكذا فإن أدوار التشكل الاجتماعي عند العلايلي ابتدأت بالفردية وإنتهت بالنظام الاجتماعي، شأنها في ذلك شأن أدوار الكائن وتدرجها، لأنهما وجهان لعملة واحدة، وفي هذا المجال يرى شيخنا أنّ المجتمع لن يستقر «استقراراً طبيعياً إلا إذا مرَّ الفكر البشري نفسه بعين المراحل التي مرَّ بها الكائن الحي من فكرة الفرد إلى

---

(١) العلايلي (عبد الله). أني أتهم، ج ٢، ص ٨.

(٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٤٤.

فكرة الأسرة إلى فكرة الجماعة إلى فكرة المجتمع»[1].

وسواء أكانت أدوار المجتمع مساوقة لأدوار تدرج الفرد، أم كانت متناقضة معها، يبقى المجتمع مجتمع أفراد يتفاوتون قوة وضعفاً، أو غنى وفقراً، أو علماً وجهلاً، أو عراقة في الأصل وحداثة في الخصائص، أو وفاء للوطن والمواطن أو خيانة لقيمه ومبادئه وارضه، أو حكاماً ومحكومين إلى ما هنالك من صفات تطلق على أفراد المجتمع.

وإن نحن أمعنا النظر في هذه الصفات ودرسناها منفردة أو مجتمعة يمكننا أنْ نلحظ اشتراكها في أمور متعددة، وبالتالي نستطيع تقسيمها إلى ثلاث طبقات مهما كانت المرتكزات التي اعتمدناها في تصنيفنا وهذه الطبقات هي: طبقة عليا، طبقة وسطى، وطبقة دنيا.

فالتصنيف الثروي مثلاً يقسمها إلى ثلاث طبقات: طبقة غنية، طبقة فقيرة معدمة وبينهما طبقة متوسطة الثروة. ورغم أنَّ هذا التقسيم يكاد يكون مشتركاً بين المفكرين الاجتماعيين والاقتصاديين والناس كافة، فانه لم يَرُق لشيخنا العلايلي الذي وجد أنَّ «الثروة لا قوة لها إلا بمقدار ما تُوجه في الصالح العام»[2]. فالثروة في نظره قوة هائلة ولكنها محصورة بقدر فائدتها للفرد وللمجتمع على السواء، أمّا إذا قصرت دونه أو تعدته فإنها تستحيل أداة مدمرة للانسان «مدمرة للوجود الحي بأكمله»، فضلاً عن أنه لا يرى منطقية في تقسيم الطبقات الاجتماعية في الوطن على أساس الثروة خوفاً من أن يتحول الوطن... «شركة تجارية مساهمة ومالكو أكثرية الأسهم يؤلفون الطبقة العليا»[3].

وهنا لا بد من التساؤل: ما هي القوة التي يعتبرها العلايلي فاعلة في تصنيف الطبقات الاجتماعية؟. وما هي طبقات المجتمع في نظره؟.

إنَّ القوة الحقيقية في المجتمع العلائلي هي الشعب الذي يمثل ميزان الإزدهار

(١) العلايلي (عبد الله). المصدر السابق، ص ٤٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ٢٩.

(٣) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٥٢.

أو التقهقر وميزان التقدم أو الانحطاط. فالشعب قوة لا تنضب تمدُّ المجتمع بالحياة والزخم والعطاء، لذلك يؤكد العلايلي أن «... القوة الحقيقية هي الشعب»[1]، فالشعب هو القوة الفاعلة في مجال التقسيم الطبقي والتصنيف الاجتماعي وكل ما عداه فمتمم وثانوي ورديف.

ولم يكتف العلايلي باتخاذ العنصر الشعبي ميزاناً لتصنيفه الطبقي والاجتماعي، بل أضاف إليه عنصراً آخر بعث فيه دفعاً جديداً ووجهه وجهة أُخرى، وهذا العنصر هو الوراثة التاريخية. ويعني الشيخ بالوراثة التاريخية أقدمية الانتماء للوطن وشدة التعلق به والولاء له، لذلك يجعل عنصر الوراثة التاريخية أي الحنين العميق إلى الأرض التي تذكي الشعور القومي وترهف الحس الوطني[2]، سبيلاً لتصنيف طبقات المجتمع التي يرى أنّها تقسم أيضاً إلى ثلاث طبقات: طبقة عليا وهي طبقة «أقدم قاطني الوطن وهم أصحاب الحق في الحكم والادارة ولو كانوا فقراء[3]»، وهؤلاء هم الأمناء على مقدرات الوطن لأنهم الأقدم ارتباطاً به وأول من امتزجت رفات أجدادهم بأرضه فأضحوا أصحاب الحق في حكمه وادارة سياسته. ثم هناك الطبقة الدنيا، وهي التي «لم يمر عليها في الوطن قرن واحد أو ثلاثة أجيال، فأفراد هذه الطبقة: أي الحديثي العهد لا حقَّ لهم في الحكم والنيابة (وهي) ليست خليقة الا بأن تساق فقط مهما كانت ثرواتها[4]»، فولاء هذه الطبقة للوطن لم يصل بها بعد إلى حد التضحية بالمصلحة والروح والجسد في سبيله وذلك لحداثة العهد بها، خصوصاً أن رفات أجدادها لم تكوِّن طبقة من طبقات ترابه بعد، فضلاً عن أنّ هذه الطبقة لم يؤهلها انتماؤها الحديث للوطن إلى تسلم المسؤوليات فيه مهما كانت قدراتها المالية متعاظمة، ولا يحق لها الحكم والنيابة مهما تمتّعت به من استعدادات فكرية وعقلية وذكائية، بل يكفي الاستعانة بقدراتها واستعداداتها وتوظيفها لصالح

---

(١) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ص ١، ص ٢٩

(٢) العلايلي (عبد الله). «وثنية اللحم»، مجلة الأديب م ٥، عدد ٣، سنة ٤٦، ص ٢.

العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٥٣.

(٣) العلايلي (عبد الله). إني أتهم ج ٢، ص ٦٧.

(٤) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٥٢ - ١٥٣.

العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ١٧.

الوطن. ويعني ذلك حسب المفهوم العلائلي أن يُستعان بها «كقوة عاملة أو خبراء فقط»[1]، إذا لم تتوافر هذه القدرات والاستعدادت نفسها عند أفراد الطبقة العليا من المواطنين.

وبين هاتين الطبقتين تحل الطبقة الوسطى وهي: «... دعامة التطور الاجتماعي الحقيقي، وهي العامل الأوحد في الحقل الارتقائي، وهي التي تضع رجال البعث والنهضة والرجال الاكفاء بتصرف مقدرات الوطن وحملها وهي الطبقة التي تحمل الضمير الخصب الذي لا يفرط صاحبه ولا يتلاعب ولا يتدنس وهو أبداً شريف[2]». إنَّ هذه الطبقة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتراث الوطن وتتشبث بأرضه وقيمه، وتحن إلى أمجاده وتاريخه، وهي صاحبة حاضره ومستقبله فضلاً على أنها الطبقة الفاعلة فيه والقادرة على تطويره وتقدمه.

إنَّ هذه الطبقة هي صاحبة المصلحة الحقيقية في بناء الوطن، والأكثر شعوراً واحساساً بالمواطنية الصحيحة، لذلك لا يمكن أن تفرِّط فيه أو تتلاعب بمصيره أو تدنس ترابه أو تشوّه تاريخه، ولذلك فهي المؤهلة لقيادة الأمة وحكمها وفيها يخلق رجال الأمة القادرون على بعث مجدها ونهضتها.

تتشكل هذه الاكثرية الساحقة من المواطنين وتُصْبَغُ بالصبغة الشعبية عموماً لأنها تشمل «الكثير من الطبقات الشعبية، والقليل من طبقات الذوات[3]»، فهي التي عانت الاضطهاد وأحسّت بالجوع والحرمان، وناضلت في سبيل الاحسن والافضل والاكمل. ويتعاضد مع هذه الاكثرية الشعبية الساحقة فئة قليلة من أصحاب الأموال التي تضع إمكانياتها المالية والاقتصادية وكفاءاتها العلمية والعقلية في تصرف المواطن، وفي سبيل خير المجتمع وسعادته ورفاهيته لذلك يرى العلايلي إنَّ «الطبقة عنوان الامة المتكونة، التي اجتمعت فيها كافة الاستعدادات والقابليات[4]».

---

(١) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ٢، ص ١٧.

(٢) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ١٥.

العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٥٢.

(٣) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ١٧.

(٤) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٥٢.

أمّا واجب هذه الطبقات الاجتماعية فهو التعاون الكلي لكي يتكون المجتمع وينموويزدهر. وهنا يقول العلايلي «إذا أردنا أنْ نضمن كياناً قومياً راسخاً وجب قبل كل شيء فرض التعاون الطبقي واحلاله بمنزلة أقدس التعاليم وأكثرها وجوباً وضرورة[1]»، لأن التعاون بين أفراد المجتمع وطبقاته يرسِّخ الكيان الاجتماعي، ويقوّي البنية الوطنية والقومية. أمّا إذا حلَّ التنافر والتخاصم والتناحر محل الوئام أضحى المجتمع قاعاً صفصفاً مصيره الدمار والهلاك.

ونرى مع العلايلي صوابية اعتماد التصنيف الوراثي القائم على اعتبار القوة الفاعلة في تقسيم المجتمع، وتصنيف طبقاته. ونقصد بالشعب الغالبية العظمى ممن توارثوا الحياة على أرض الوطن أحقاباً من الزمن مما جعل حبَّه يتعمق في نفوسهم، وجعلهم يفضلون مصالحه على الاعتبارات كلها، خصوصاً أن التصنيف الثرووي يخلق طبقات اجتماعية تفتقر إلى مقومات ارتباط الشعب بأرضه ووطنه ارتباطاً حقيقياً صحيحاً. وتأتي أهمية اعتماد التصنيف الوراثي، إذا حكمت الطبقة الشعبية البلاد بالتعاون مع الطبقات الأخرى، مستفيدة من إمكانياتها المادية وخبراتها العلمية والعقلية، وبذلك يسود الرخاء ويعم الازدهار.

أمَّا إن بحثنا عن أدوار التشكل الاجتماعي من الناحية التطورية، فإنَّنا نجد العلايلي يحصرها في ستة أدوار ما عدا الفردية، تبدأ بالقبلية وتنتهي بالانسانية، فالانسان في نظره «يكون أولاً قبلياً، فإقطاعياً، فقومياً فعنصرياً، فقارياً... فإنسانياً[2]». لكن الانتقال من دور الى دور لا يتم عشوائياً عنده، بل يستلزم حدوث هزة عنيفة تهدد الكائن في ممتلكاته ومعتقداته ووجوده. فالحرب العالمية الأولى مثلاً، نقلت الكائن البشري من الاقطاعية إلى القومية والحرب الثانية نقلته من القومية إلى العنصرية. ولكي يصل العالم إلى الدور الانساني، لا بد أن يتعرض أيضاً لهزتين اجتماعيتين عنيفتين، تقعان بعد الحرب الثانية تنقل أولاهما الانسان من الدور العنصري إلى الدور القاري، حربين كبيرتين قبل أن يصل إلى الهدف الانساني الاسمى[3]».

---

(١) العلايلي (عبد الله). المصدر السابق، ص ١٥٦.

(٢ و٣) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى، ص ٥٨.

والملاحظ أنَّ الشعور القومي قد خبت جذوته بعد الحرب العالمية الأولى، سواء في المجتمعات المتحضرة أو النامية وحلَّ محله نوع من العلاقات المصلحية بين الدول والشعوب التي بدأت تميل إلى نوع من التقارب القاري، فترددت عبارات الوحدة الأوروبية أو الافريقية أو غيرهما، وهذا ما لحظه العلايلي منذ الاربعينات حين قال: «اذا نمت الفكرة القارية تقع الدول في خمس فقط وهذا منتظر وقريب[1]». وهنا لا نوافق العلايلي رأيه حول ضرورة وجوب حرب شاملة في الانتقال من دور إلى آخر، لاننا ندرك أن الهزَّة الاجتماعية الكفيلة بالتغيير قد تأتي عن طريق تبدل الافكار أو تطورها بواسطة الأحزاب والتنظيمات السياسية والتشكلات الأخرى، فضلاً عن أن الحرب لا تؤدي إلى الطفرة إلا بعد أنْ تساعد ويلاتها في تغير الأفكار السائدة وتبدلها. كما لا نوافقه على إطلاق القول بحتمية الانتقال المستقبلي من مرحلة العنصرية إلى القارية فالإنسانية، وإن بدت طلائعهما تظهر وتبين. فمن الممكن أن تحدث هزَّة اجتماعية ترتد بتلك الطلائع أو تنحو بها نحواً آخر، فضلاً عن أنَّ تلك الأدوار المستقبلية التي رسمها الشيخ تعتمد على الحدس والتخمين وهو أمر مرفوض في المنطق العلمي.

ويتصل بالتشكل الاجتماعي صفات الشعوب وخصائصها وما يتفرَّع عنها من مميزات أولاها العلايلي بعضاً من اهتماماته، حيث وجد أنّ الأساطير والوراثات الغيبية كثُرَت عند الشعب اليوناني فكان أقرب إلى صفة الاستنتاج. كما تلبد الارث الفلسفي عند الشعوب الاميركية وتكثَّف فأضحى أقرب إلى صفة الاستقراء، أمّا الشعوب الآسيوية فكثرت عندها الاساطير والوراثات الغيبية فامازت بنوع من الاستنتاجية الخالصة.

ويتخذ شيخنا من هذه المقدمات سبيلاً لاستنتاج القاعدة التالية: «إنّ كل أمّة كان ميراثها الغيبي ضئيلاً، تكون صفة عقليتها إستقرائية وإذا كان كبيراً تكون صفتها إستنتاجية[2]».

ورغم المقدمات والقاعدة السالفة الذكر التي تحتم الصفة الاستنتاجية للعرب،

---

(١) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى، ص ١٥٨.

(٢) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ٢، ص ٣٥.

بحكم آسيويتهم، فإن العلايلي يرى في «طابع (العربي) العقلي إثباتاً استقرائياً بعلة الخلو الذهني في الصحراء وهذا الخلو ساعده على التفكير المنطقي السليم، ونضوب الخيال لديه إلا في حد محدود جعله واقعياً جداً[1]».

ويذهب العلايلي أيضاً أنَّ العرب استقرائيون، لكن تفكيرهم الغيبي الذي طبعوا به إنَّما جاءهم من الشعوب المجاورة التي احتكوا بها وتفاعلوا معها، وهذا ما يؤكده قوله: «. . . إنَّ العرب استقرائيون بصورة بحتة، وإنَّ أكثر ما انصرفوا اليه كان من النوع التجريبي، وأمّا التفكير الغيبي فقد ابتدأ بالدخلاء على الفكر العربي ثم اتصل بالعرب بالعدوى المحضة[2]».

وهنا لا بد أنْ نقف أمام ما قرره العلايلي وما يتعلق بالطابع الاستقرائي عند العرب، ونضوب الخيال لديهم مما جعلهم واقعيين جداً وبأن غيبيتهم ومزاجيتهم وانفعاليتهم جاءت عن طريق العدوى الحضارية فقط.

ونحن في هذه الوقفة لا ننفي الترابط الحضاري بين العرب وغيرهم من الشعوب منذ زمن سابق للاسلام، فهذا الترابط أصبح من المسلمات التاريخية والبديهيات الفكرية. ولكننا نتحفظ فيما قرره شيخنا من «نضوب الخيال لديه (العربي) إلا في حد محدود جعله واقعياً جداً» كملاحظة أولى. كما نتحفظ فيما قرره أيضاً من أنَّ «التفكير الغيبي فقد ابتدأ بالدخلاء على الفكر العربي ثم اتَّصل بالعرب بالعدوى المحضة» كملاحظة ثانية.

أمّا ما يتعلق بالملاحظة الأولى فأول ما يقال على قوله فيها أنَّه بحاجة إلى إثبات، فضلاً عما عُرِفَ به العربي من خيال جامح وانفعالية ومزاجية ما زالت تطبع تصرفاته إلى اليوم.

وأمّا ما يتعلق بالملاحظة الثانية فنقول على قوله أيضاً أنّه بحاجة إلى إثبات، فضلاً عن أنّه يضعنا أمام احتمالين: الأول أنّ العرب مطبوعون بالطبع الغيبي الذي قوي أثره فيهم عندما رفدتهم غيبيات الشعوب التي احتكوا بها وتفاعلوا معها. والثاني

(١) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ٢، ص ٣٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

أنّ العرب استقرائيون تجريبيون فعلاً لكن غيبيتهم التي عرفوا بها جاءتهم من الشعوب الأخرى، وفي هذه الحالة نقول أنها جاءت قوية عنيفة طبعت نتاجهم وتأصلت في طبعهم وتصرفاتهم فأضحت من عاداتهم الأصيلة. ومهما يكن من أمر، فإن الغيبية طبعت العرب بطابعها الخاص، وأضحت صفة من صفاتهم الثابتة، أصبحت كذلك لأنها إنسجمت مع تفكيرهم وعقليتهم انسجاماً كلياً، وإلا لكانوا تركوها كما تركوا غيرها من خصائص الشعوب الوافدة. لذلك لا يمكننا التسليم بأن مزاجيتهم وانفعاليتهم وغيبيتهم وجموح خيالهم جاءهم عن طريق العدوى والمصادفة فقط.

ويتصل بصفات الشعوب وخصائصها ما يقوله العلايلي على الاجتياحات التي حصلت عبر التاريخ خصوصاً ما يقال على الاجتياحات الرومانية واليونانية والعربية.

هنا يرفض العلايلي النظرية التي تعلل الاجتياحات بيقظة القوميات، لأن النشوء القومي جاء متأخراً عن تلك الاجتياحات فيقول: «والنظرية الحديثة في التاريخ تعلل الانتشار بيقظة القوميات، وبهذا فسّروا توسع اليونان والرومان والعرب وهو في نظري تعليل سطحي مغرق في السطحية»[1]. أمّا ما يهمنا من أمر هذه الاجتياحات فهو ما يتصل بالاجتياح العربي، فكيف يفسر العلايلي هذا الاجتياح؟.

لم تكن طبيعة العرب قبل الاسلام طبيعة اجتياح وتوسع، بل غلبت عليهم صفة المحافظة والجمود والثبات لتمسكهم بنظام القبيلة التي قصَّروا عن اجتيازها كمرحلة من مراحل التطور الاجتماعي، ولذلك يعتبر العلايلي «أنَّ نظام القبيلة مرحلة اجتماعية، وأنَّ العرب وجدوا في بيئتهم ما يساعدهم على الوصول إليها، ثم تخلَّفت بهم طبيعة الأرض عن قطعها[2]».

تعلَّق العرب بالقبلية كنظام وكمرحلة تطور لأنها تناسب مزاجهم العقلي وتلائم بيئتهم التي تتخذ من التنقل والسعي وراء الكلأ والماء أداة عيش وسبيل بقاء، فضلاً عن أنَّ تخطي المرحلة القبلية يتطلب استقراراً في المكان والموضع وهذا ما أشار إليه

(١) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٣٨.
(٢) العلايلي (عبد الله). المصدر نفسه، ص ٦٩.

العلايلي عندما قال: «فالعرب ظلوا على النظام القبلي بحكم البيئة، وان التحول عنه لا يتم إلا باستعداد الموضوع للزراعة[1]».

وساعد أيضاً على رسوخ القبيلة عند العرب كونهم غير مهددين بعدو أجنبي بل هم مهددون بعداوة بعضهم القبلية مما «أضاف إلى طبيعتهم عنصر الجمود والثبات وأفقدهم قابلية التحول والتغير[2]» فمثَّلت القبيلة عند العرب قبل الاسلام مرحلة إجتماعية لكنها حدَّدت نوع الحكم، كما حدَّدت علاقة الفرد بأخيه والجماعة، وهذا ما أشار إليه شيخنا في قوله: «مثّلت القبيلة وحدة العرب الاجتماعية، وفي نظامها ميل الى الاشتراكية الساذجة، إلا أنّها استطاعت أنْ تُذيب تماماً الفردية من جهة، وأنْ تحقق صلة الجماعة بالفرد من جهة أُخرى[3]».

لكن نظام القبيلة هذا لم يكن جامداً جافاً ففي حين كانت القبيلة قبل الاسلام تفاخراً بالاحساب والانساب، أصبحت بعده رمزاً لمصالح كثيرة أهمها تنازع البقاء والسيطرة على شؤون الدولة الاسلامية.

لهذه الاسباب لا يمكن تفسير الاجتياح العربي بيقظة القوميات، بل يجب أنْ يفسر من خلال المستجدات التي طرأت على العرب باعتناقهم للاسلام. فبعد الاسلام طرأ تغير جذري على حياة العرب، وهذا من المسلمات والبديهيات، ولكن ما يهمنا هنا أنَّ الاسلام ألغى النظام القبلي بمفهومه الجاهلي وأخذ ينتزع من نفوسهم فكرة الجمود والثبات والتقوقع، فطالبهم بنشر الدين الجديد فانطلقوا به يجتاحون أقطاراً لم يعرفوها من قبل.

وينبغي القول إنَّ الاجتياح العربي في هذه المرحلة كان يهدف إلى نشر التعاليم الاسلامية الجديدة، لذلك أضحى واجباً دينياً مقدساً تتطلبه العقيدة وتفرضه التعاليم.

---

(١) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٦٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٧١.

أمَّا شيخنا العلايلي فيرى في هذا الاجتياح المبكر سبباً من أسباب تفاعل خصائص العرب مع خصائص غيرهم من الأمم «تفاعل تناحر وليس تفاعل اتحاد[1]»، ويرى أنَّهم لو هضموا التعاليم الجديدة وفقهوها فقهاً صحيحاً قبل توسعهم لتفاعلت خصائصهم مع خصائص غيرهم تفاعل اتحاد واتفاق ومرونة، لذلك يقول شيخنا «أعتقد بأن العرب لو هضموا تعاليم الاسلام قبل محاولة التوسع لبدل جمودهم بمرونة[2]».

ومهما يكن من أمر فإن العلايلي لا يرى وجوب تأخر الاجتياح العربي فترة طويلة من الزمن، لأنه لا شك يدرك أنَّ باكورة هذه التوسعات كانت بمعرفة النبي الكريم وبتشجيعه ومباركته. وان النبي الكريم شجَّع نشر الاسلام قبل اختماره كلياً في نفوس ناشريه لأسباب يهمنا منها في هذا البحث رغبته في نقض النظام القبلي، وخوفه من تقوقع الاسلام وحصره في أماكن بعثه بعد وفاة النبي الكريم. بل أراد أنْ يفرِّق بين التفاعل التناحري الذي حكم علاقة العرب مع غيرهم من الشعوب أثناء توسعهم الاسلامي، وبين التفاعل الاتحادي الذي كان يجب أنْ يتم لتتركز خصائص العرب إنطلاقاً من المستجدات التي فرضها الاسلام. ولذلك كله نرى مع العلايلي أنَّ تفسير الاجتياح العربي بيقظة القوميات يحفل بالخطأ، في حين يجب أنْ يفسَّر بدافع المستجدات التي طرأت على حياة العرب بعد الاسلام كما يذهب الشيخ العلايلي.

ب ـ الاصلاح الاجتماعي

يتمثل دور العلايلي كمصلح اجتماعي في الكشف عن آفات المجتمع، سواء ما يتصل منها بالفرد أو ما يتصل بالعقيدة، كما يتمثل في السبل التي اقترحها لاصلاح المجتمع والحؤول دون انتشار الآفات الاجتماعية في بلاده بشكل يتعذر معها الاصلاح.

---

(١) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٠.

إنّ من عرف الجهل في نفسه سعى إلى الكشف عنه وتسليط أنوار المعرفة عليه ليبدِّله بالعلم، ومن أثخن جسده بالجراح سعى إلى التئامها ليتعافى، ومن عرف جيداً أسباب الأمراض الاجتماعية في وطنه قطع الخطوة الأولى نحو بناء المجتمع السليم.

فمن منطق إدراك الشر والمرض بغية الابتعاد عنهما وعدم الوقوع في أشراكهما أو الاستسلام لهما، جدَّ العلايلي في تشخيص الآفات الاجتماعية وكشف الأمراض التي تعمُّ المجتمع وتعيث فيه فساداً. فمن هذه الأمراض ما يتصل بالغرائز اتصالاً وثيقاً، وهذه الغرائز يحصرها العلايلي في أربعة أدوار: «دور الغرائز الحيّة، دور الغرائز الاجتماعية، دور الغرائز العقلية ودور الغرائز الادبية المثالية[1]»، وهذه الغرائز بأدوارها الأربعة تخلق جواً ملائماً للأمراض الاجتماعية إذا تحكَّمت بتصرفات الانسان وسلوكه ولم يسمُ بها العقل ويرتفع، ولكنه يجب أن لا يجعلها قالباً عقلياً جافاً كما يجب أن لا يلغى أحدهما دور الآخر فيتعرض الانسان للجمود القاتل أو للانفعال السريع. ومهما يقال على الأمراض الاجتماعية وارتباطها أو عدمه بالغرائز فإنها إمّا تتصل بالفرد منفرداً أو مجتمعاً، وإما تتصل بالعقيدة.

١ ـ الآفات المتصلة بالفرد: الآفات الجماعية والآفات الفردية

أمّا الآفات التي تتصل بالفرد فإنها تتخذ إحدى صفتين: الجماعية والفردية.

والشيخ يعني بالآفات الجماعية تلك التي تنطبق على مجموعة كبيرة من الأفراد، فتشكل تياراً مسيطراً لا سبيل إلى مقاومته. وهي إنْ عمَّت المجتمع حوَّلته قاعاً صفصفاً يستحيل إصلاحه. وهذه الأمراض هي: مرض الشهوة، بروز الفردية، التصنع واليأس. فالشهوة غريزة من الغرائز التي يجب أن توجَّه بالتربية والانضباط والصقل، لأنها إن ارتقت خلَّصت الفرد والمجتمع من آثار الغريزة الحيوانية، وإن بقيت في مدارك الحيوانية مالت بالمجتمع إلى الانحطاط والبوار.

فالشهوة الغريزية الحيوانية مرض فتاك، هي جنون حقيقي يأسر الفرد ويجعله حبيس تصرفات شاذة مجنونة، فيصبح أخطر من جنون العقل إذا قورن به، لأن جنون

---

(١) العلايلي (عبد الله). «المدنية الحاضرة»، الأديب م ٣، ع ١٠، ص ٧.

العقل قد تُحَجِّر عليه أمّا جنون الشهوة فلا ينقع الحَجْرُ معه خصوصاً إذا عمَّ وانتشر في المجتمع، وفي ذلك يقول العلايلي: «إنَّ عاصمك من فقدان العقل إنَّك تُحَجِّر عليه، أمّا جنون الشهوة فيأخذ عليك الطريق لأنه أشد فتكاً وخراباً في المجتمع[1]».

ولا بد لهذا المرض الخطر من ضابط يخفف وقعه ويرتقي به إلى مستوى الغرائز السامية التي توظفُ لخير الفرد والمجتمع على السواء. وهذا الضابط يتمثل في التربية الموجهة التي يجب أنْ يخضع لها الفرد في البيت والمدرسة والشارع.

أمّا الفردية فنعني بها الاستئثار والأنانية والنرجسية التي إنْ عمَّت وانتشرت بين الناس حوَّلت الوطن إلى خراب، وتعذَّر معها البناء المجتمعي الوطيد. وهذه الفرديَّة لَحِظَها العلايلي في المجتمع العربي فقال: «... في كل مكان، لا تجد إلا فردية لئيمة ممزقة وأعني بها الفردية الاجتماعية التي هي الاستئثار والأنانية في الوطن، فإنها سبيل إلى التفسخ القومي الرهيب[2]»، أمّا الواجب الاجتماعي والوطني فيقضي بأن تتعاطف مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع تعاطفاً متكاملاً، وإذا تناقضتا فيجب أنْ يضحي الفرد بمصلحته لحساب المصلحة الوطنية والاجتماعية، ويسخر إمكانياته لخدمة الوطن والمجتمع.

ولا يقلُّ التصنع خطراً عن الفردية في المجتمع. فهو متصل بها ومظهر من مظاهرها، إن المتصنع كائنٌ متعدد الوجوه والألوان، يطلُّ على كل وضعٍ بوجه، ويلقى على كل حلَّة لوناً يناسبها، وهو في أعماله وأقواله جميعها مراوغ كاذب يبغي مصلحته الخاصة من خلال ما يفعل. ويزداد خطر المتصنعين على المجتمع اضطراداً مع زيادة عددهم ومع نجاحهم في تملُّقهم لأصحاب الجاه والسلطان، فيصورون لهم شرورهم خيراً وحسناتهم سيئات. ولذلك كَره العلايلي التصنع كرهه كمرض عضال يفتت كيان الأمة ويعبث بغدها ومصيرها ويجعل المجتمع في دركٍ من الانحطاط عميق.

---

(١) العلايلي (عبد الله). «حكاية في كلمات» مجلة الأديب م ٧، عدد ٧، سنة ٤٨، ص ٢.

(٢) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ٣٢.

إستعمل العلايلي لفظة الكره، ليعبِّر عما يختلج في نفسه من مقت تجاه آفة إجتماعية خطيرة، كما استخدم اللهجة الخطابية في التعبير عنها بغية التأثير على العقل والوجدان فيقول: «. . . وشدَّ ما أنا أكره التصنع حيال ما هو أقدس من رغباتي ورغباتك وأخلد من وجودي ووجودك، حيال قضية أمَّة يفتت كيانها متآمرون، وقضية وطن يعبث بغده ومصيره جناة آثمون[1]». فالمتصنعون متآمرون على كيان الوطن الذي يمثل أقدس رغبات الانسان ويعبثون بغده ومصيره، والعلايلي في كرههم غير ملوم.

ويصنف العلايلي اليأس في عداد الآفات ذات الصفة الجماعية، التي إذا انتشرت في المجتمع حوَّلته إلى خراب، فاليأس في نظره «تسمم يصيب جسم الكائن، وهو أشد خطراً على حياة الجماعة من التسمم الدموي الشديد الخطورة على حياة الفرد[2]». وذلك لأن اليائس كائن فقد الأمل بالحياة، فقد الأمل بمقدرته كإنسان فقد الأمل في طاقاته وإمكاناته فأصبح خطراً على المجتمع لأن الثقة بنفسه انعدمت، ومقدرته في التغلب على الصعاب انهارت، فاستسلم لواقعه وما يزخر به من آلام. إنَّ الأمراض الاجتماعية الأربعة التي وصفناها بالصفة الجماعية يزداد خطرها على المجتمع كلما انتشرت بين الناس، وكلما تركزت في أقوالهم وأفعالهم، ويخف خطرها كلما قل المرضى بها، وتحاشى المجتمع المصابين بها باعتبارهم عناصر غير مرغوب فيهم في البناء الوطني والاجتماعي.

أمَّا الآفات ذات الصفة الفردية فتلك التي تمارسها فئة معينة من الناس، وتكون محصورة في عدد معين من الأفراد. وترتبط هذه الفئة أيضاً بالغرائز ـ كالفئة الأولى ـ وتفعل فعلها السيء في المجتمع ولا تختلف عنها إلا بالانحصار بين الافراد. وتنحصر امراض هذه الفئة في نظر العلايلي بأنانية التجار، تنافس الزعماء السياسيين وفقدان الزعماء الاجتماعيين.

---

(١) العلايلي (عبد الله). «حكاية في كلمات»، مجلة الأديب م ٧، عدد ٧، سنة ٤٨، ص ٢.

(٢) العلايلي (عبد الله). صراع وانتصار. كل شيء، العدد ٧، تاريخ ٤٧/٥/١ ص ١.

أمّا أنانية التجار هنا، فيقابلها مرض الشهوة أو الفردية هناك، مع اختلاف في الانحصار أو الانتشار. وعلى كل حال فالنشاط التجاري إذا طغت عليه الفردية والشهوة وحبُّ الذات، أضحت التجارة كلها خطراً على المجتمع، لذلك يطالب العلايلي «بتربية اقتصادية فضلى» تضبط نشاطات التاجر وتوظفها لصالحه ولصالح المجتمع في آن.

ويميز العلايلي بين التاجر والتجارة، وبين التاجر الاناني خصوصاً والتجارة والاقتصاد عموماً. ففي التجارة المستقيمة «متسعٌ لكريم الشعور (لأن) لمكارم الاخلاق فضائل إقتصادية من مثل حب العمل والسلطان على النفس والجلد والمثابرة والتبصر والتآزر مع الغير كما فيها خراب المجتمع إن اعوجت أو التوت[1]».

فالعلايلي لا يتّهم التجارة والاقتصاد، لأنهما جزء من تقسيم العمل الاجتماعي، بل يرى أنهما يرسخان فينا مكارم الاخلاق ويعودانا عادات اجتماعية وحياتية خيِّرة، لكنه يتّهم فئة معينة من التجار تُسخِّر المجتمع كله لغاياتها ومصالحها وأرباحها المادية.

وكما وقف العلايلي ضدَّ أنانية التجار، فإنه يقف بحزم ضد التناحر التنافسي في السياسة ويرى فيه سبيلاً للاقتتال بين الناس، فيما يتزاحم السياسيون في سبيل اقتسام المغانم والمراكز السياسية والمراتب الاجتماعية. لذلك يقول: «إن تنافس الزعماء واحترابهم احتراباً جدياً أدّى إلى تمزق وأزمات نفسية وبيلة[2]». فالعلايلي لا يعرِّض بالتنافس بمعناه الايجابي حيث يتزاحم المتنافسون على خدمة الافراد ورفع مستواهم، وعلى خدمة الشعب والمجتمع والارتفاع بهما نحو الكمال، بل يعرِّض بمعناه السلبي السائد في بلادنا حيث أصبح آفة إجتماعية تفتك وتهدم وتدمر.

ومرد الضعف التناحري في السياسة يكمن في فقدان التطلعات الاجتماعية لدى السياسيين. فاذا طغت أمراض السياسة وآفاتها وانتشرت بين السياسيين، أضحى واجب الزعماء الاجتماعيين أن يضاعفوا نشاطهم ويتراصوا ويتكاتفوا ليصبحوا

---

(١) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ٤٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧.

بمستوى المسؤوليات الملقاة على عاتقهم ليحفظوا الوطن بعيداً عن الانهيار والتمزق. لأنه إنْ قلَّ عددهم أو تقاعسوا عن عملهم، فإنَّ العلل تعم وتنتشر في المجتمع، وهذا ما لحظه العلايلي في مجتمعه فقال: «إنَّ الزعماء الاجتماعيين ليس بيننا لهم ظل ولا شبح رغم أنَّهم كل حاجتنا، لأن الأمراض الاجتماعية يخفُّ أثرها كلما كان أثر الزعماء الاجتماعيين فاعلاً وعملياً[1]».

«إنَّ فقدان الزعماء الاجتماعيين، ونحن في أمسِّ الحاجة اليهم، ينقلب بحد ذاته آفة اجتماعية ومرضاً يزيد من تفكك المجتمع وانهيار الأمة خصوصاً إنّنا نفتقد «يد الزعيم القوية التي تدفع إلى التركيز[2]»، فالزعيم المطلوب يجب أن يكون عظيم الثقة بنفسه، صاحب شخصية نافذة قوية، كما يجب أنْ يحس بالمعاناة والألم والحرمان والتشرد فضلاً على أنَّه يجب أنْ يعبّر عن آمال الشعب وتطلعاته.

وعلى كل حال، فإنَّ الأمراض الاجتماعية الجماعية والأمراض الفردية سواء بسواء، تجعل المجتمع خراباً يباباً وهذا ما حذَّر منه العلايلي في الكشف عن الأمراض الاجتماعية جميعها.

٢ ـ الآفات المتصلة بقدسية العقائد والتقاليد والنظم

والحديث عن الصفة الاجتماعية للعمل السياسي يقودنا إلى الحديث عن آفات العقائد وانحرافاتها وأمراضها وهي تزيد من خراب المجتمع. ونعدد منها: الفساد والايمان بالقدر.

والمقصود بالفساد هنا ما هو ناتج عن النظم والقوانين والتقاليد ومناهج السلوك، وخطر هذه يكمن في صفة القداسة التي لازمتها في نفوسنا وعقولنا حيث أصبح المساس بها أو التعرض لها من المُحرمات.

إن هذه النظم والقوانين أصبحت عقبة في طريق تكامل المجتمع، سواء أكانت خيّرة المنطلق في الأصل ثم أصابها الجمود، أم تلك التي انطلقت في الأصل من

---

(١) العلايلي (بعد الله). إني أتهم، ج ١، ص ٤٩.

(٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٩٥.

بواعث شريرة، ففي كلتا الحالتين يجب أنْ تخضع على الدوام لتطور وتغير مستمرين، والا فَسُدَت وأفسدت معها كل شيء.

لذلك يدعو العلايلي إلى اعادة النظر في النُظم والعقائد السائدة، كما يدعو إلى نزع صفة القداسة عنها ليعمل فيها الفكر تطويراً وتغييراً فيقول: «إنَّ كل ما يسمونه نظماً وقوانين وتقاليد ومناهج سلوك، إنَّما هي في حقيقتها إستجابات لمحرضات مختلفة لا قداسة لها... فانزع من رأسك كل هذه المقدسات واطرحها، فإنَّك مهما أصلحت فيها فستظل فاسدة لأن المحرضات الباعثة أساساً كذلك، فلنبدأ باصلاح المحرضات[1]».

ويدعو العلايلي إلى تدارك الخطر الأساسي الناتج عن فساد المحرضات والعادات والتقاليد وبواعثها، ففي استقامة تلك المحرضات تستقيم النُظم، وفي إعوجاجها يعوجّ كل شيء ويستحيل بعد ذلك إصلاحها.

أمّا نفي صفة القداسة عن تلك النظم، فلا نعني به أنَّ العلايلي لا يقيم وزناً للتراث وللحضارة الموروثة، إنّما نعني أنّ تلك العادات والنظم الموروثة يجب أنْ تبقى في حركة مستمرة بعيدة عن الجمود، قابلة للتبدل والتغير تبعاً لقيم الزمان والمكان وإلا تحولت إلى علل اجتماعية وأمراض أفسدت المجتمع بكامله.

أمّا الايمان بالقدر فإنه من أخطر الأمراض الاجتماعية التي تتصل بالعقيدة، فالايمان المطلق بأن الله حتَّم علينا الأوضاع التي نعيشها فأضحت قدراً لا سبيل إلى مقاومته أو مقارعته، وبأن حتمية مصيرنا مرسومة بأمر من الله، كل ذلك يشكل خطراً على المجتمع لأن «القدري» يقعد عن الجهاد ويبقى منتظراً للنتائج أنْ تهبط عليه وتخلصه مما هو فيه من تخبط واضطراب وأمراض.

فالعلايلي يرى أنَّ القدر ترتيب لأسباب وارتباط بمسببات، فإذا كانت الأسباب والمسببات خيِّرة كانت النتيجة مثلها والا أضحت النتائج سيئة لا محالة، لذلك قال: «ان القدر هو الارتباط السببي في دائرة الكون والوجود[2]». أمّا علاقة الله بأوضاع

(١) العلايلي (عبد الله). «قبضة من فساد» جريدة كل شيء العدد ١٨ تاريخ ٤٧/٧/١٧، ص ١.

(٢) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ٢، ص ٣٧.

الكائن الاجتماعية، فلا تتعدى كونها علاقة نسبية بحتة، تشبه ـ وإن بَعُدَ الشبه ـ علاقة الملك مع حاشيته من ناحية الفعل والعمل وتحمل المسؤولية. فالله ترك لعباده حرية التصرف واختيار المسببات التي يرتأونها، وإنْ نُسبت مسؤولية النتجية اليه، كما ترك الملك لحاشيته المخلصة حرية التصرف، وان نسب الفعل والنتيجة اليه أيضاً، ومن هذا المنطلق يقول العلايلي: «إنَّ الله قد بَثَّ النواميس في محيط الكون وأودع فيها أعمالها، وأن علاقة الله بدائرة الكون تشبه علاقة الملك بما جيء من تصرفات الهيئة الحاكمة، فالهيئة تفعل وهو ينسب إلى الملك في ضرب من إلغاء الوسائط[1]». وينتج عن ذلك كله أنَّ الايمان بالقدر بالشكل المتعارف عليه «أوهام وسخافات» وأنَّ الأوضاع المتردِّية التي نعيشها ليست قدراً، بل حالة من التخلف ارتضيناها ولم نحاول مقاومتها، كما لم نجرؤ على الفعل والتحكم بنتائجها تبعاً لفعلنا العميق في الأسباب والمسببات.

ولكي نتحمل مسؤوليتنا كاملة في المجتمع، يجب الايمان بأن الله أباح للانسان إختيار ما يشاء من أفكار وأساليب وأنظمة ومواقف في حياته الانفرادية والاجتماعية شرط أنْ يتحمل نتيجة أعماله وتصرفاته. وهذا ما يقرره العلايلي في قوله: «انَّ الاقدار تركت له (للانسان) حريته المطلقة في حياته الانفرادية والاجتماعية[2]».

إنَّ هذه الأمراض الاجتماعية جميعها سواء ما اتصل منها بالفرد أو بالعقيدة دليل على تأخر المجتمع وانهياره، وهي مؤشر إنحلال أو تماسك تبعاً لانتشارها الواسع أو عدمه. وعلى كل حال فإن أثرها السيء يضمحل تدريجياً ويختفي كلما توافرت أسباب العلم والتربية الوطنية والاجتماعية الصحيحة، وكلما قام الزعماء ـ سياسيوهم واجتماعيوهم ـ والمصلحون بينهم بدورهم الحقيقي الذي يهدف إلى تقدم المجتمع وازدهاره.

---

(١) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ٢، ص ٣٧. والملاحظ أن العلايلي استمد رأيه في علاقة الله بالكائنات كما يوضح هو نفسه، من نظرية ابن رشد، للتوسع راجع: ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد). رسائل ابن رشد حيدر آباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٩٤٧. وراجع أيضاً: ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد) فلسفة ابن رشد، القاهرة، المطبعة الجمالية، ١٩٢٠ م.

(٢) العلايلي (عبد الله). إني أتهم ج ٢، ص ٤٩.

٣ ـ سبل الاصلاح

بعد أن شخَّص العلايلي أمراض مجتمعه وعلله وأسقامه، شرع في الدعوة إلى الاصلاح سالكاً في خطته مسلكين: تناول في أولهما العوامل التي ترسِّخ قواعد المجتمع وتجعله وحدة متماسكة، وتكلَّم في الثاني عن دوره كمصلح اجتماعي.

أمَّا المسلك الأول الذي سلكه العلايلي لاصلاح المجتمع، فيركز فيه على العناية بحقوق الأفراد، التملك في الوطن، والتضحية بالمصلحة الفردية إن تعارضت مع مصلحة المجتمع. لكن من الضروري أنْ تكون للفرد حقوق يسعد بها ويطمئن بواسطتها إلى حياته وغده ومستقبله، وهذا أمر لا ينكره عليه أحد.

ولا شك إنَّ أول هذه الحقوق حق الحياة، وفي ذلك يقول العلايلي، «فللفرد حقٌّ في الحياة ودور المجتمع أن لا يضحي بالفرد لأسباب غير جوهرية[1]»، فحياة الفرد حقٌّ له لا يجوز المساس بها أو التعرض لها شرط أن لا تصبح خطراً على حياة الآخرين، فلا يحق للمجتمع إذاً أنْ يجازف بها إلا إذا ألمَّت بالوطن نائبة تستلزم التضحية بحياة بنيه ليبقى الوطن حراً كريماً.

وللفرد أيضاً حق الارتزاق واختيار المهنة التي يريد، شرط أن لا يستغل الآخرين ولا يسخِّر خيرات المجتمع لصالحه الشخصي. وهناك حق الحرية بأوسع معانيها ومفاهِيمها ومراميها من حرية الفكر إلى حرية العقيدة الدينية أو السياسية شرط أنْ تقف حرية الفرد عند حدود حرية الآخرين، وهنالك حق المساواة بين الأفراد وإقامة التوازن بين الطبقات الاجتماعية.

آمن شيخنا بأن الفرد مكمّل للمجتمع وفاعل فيه، وظيفته رفد المجتمع بخيراته وامكانياته،أمّا واجب المجتمع فهو المحافظة على حقوق الأفراد ودرء الخطر عنهم، لينصرفوا لأداء واجباتهم الوطنية والقومية والاجتماعية باطمئنان. وفي هذا المجال يقول العلايلي إنَّ: «وظيفة الجماعة في المجتمع محافظتها على الفرد... ففائدة الفرد تزويد الجماعة بكفاءته التي تكمِّل نقص كفاءتها، وفائدة الجماعة حماية الفرد

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٧٧.

ودرء الخطر عنه[1]»، ونتيجة للتضحية والعطاء المطمئنين تُبنى الأوطان وتسعد المجتمعات..

أمَّا التملك في الوطن فهو نوع من حقوق الأفراد، وضرورة من الضرورات لأنه يمتِّن علاقة الفرد بمجتمعه ويشده بحنان أكثر إلى وطنه وأرضه. ولكن للتملك أيضاً صفة وهي نوع من الاشتراكية التي تحدد الملكية، وتخلع عليها صفة القداسة، وتجعلها جزءاً من شخصية الفرد غير قابلة للمساومة أو للبيع، لذلك يرى العلايلي أن من الواجب: «أن يُملَّك (المواطن) عقاراً في وطنه، لأن الأرض أو العقار تشكل جزءاً من شخصية المالك... وهذا التمُّلك يجب أن يأخذ صفة القدسية أي لا تنتقل إلى الأجنبي بحال من الأحوال، وينتج عن ذلك تحريم الملك على الدخيل والجاليات[2]». ونخلص إلى القول بأن نيل الفرد لحقوقه كاملة، وتملكه المحدود في وطنه ترسخ جميعها قواعد المجتمع وتمتن أواصر الاخوة بين بنيه، وتدع الفرد ملبياً نداء وطنه ومجتمعه في كل حين.

حتى إذا ما انتهى العلايلي من تحديد علاقة الفرد بالمجتمع، وحماية المجتمع للفرد وَضحَتْ لديه الصورة المتكاملة للاصلاح. وهنا يسلك الشيخ مسلكاً إصلاحياً آخر متكاملاً مع السبل الاصلاحية التي اقترحها سابقاً، لذلك فإن استطعنا اختيار صفة إجتماعية أو لقب اجتماعي له، فلا نتردد في أن نطلق عليه لقب المصلح الاجتماعي، لأن الاصلاح الاجتماعي كان شغله الشاغل في مراحل حياته كلها. ولكن أي نموذج من المصلحين الاجتماعيين يمثل شيخنا العلايلي؟.

يحدد العلايلي طبيعة المصلح الاجتماعي تحديداً يجمع بين الرومنطيقية والواقع، بين الذات الوجدانية والعقل، فالمصلح الإجتماعي عنده: «حسَّاس يتأجج فيه لهيب مقدس لا سبيل إلى كَبْته أو كَظْمه... فالمصلح بركان يحرق كثيراً ويزلزل كثيراً، ولكنه دائماً عنوان على حيوية المجتمع[3]».

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٥.

(٣) العلايلي (عبد الله). «ذكرى عمر فاخوري»، مجلة الطريق، م ١٣، عدد ٤، سنة ٥٤، ص: و

فالمصلح إذا ثورة وزلزلة بريقهما مصحوب بلهيب مقدس تضطرم به نفسه، وللمصلح الاجتماعي واجبات تنزل من عمله منزلة القداسة، لذلك لا يمكن له كبت اللهيب أو كظمه وإن فعل كان عمله تآمراً على المجتمع وعلى حياة الناس وحاشا أن يكون العلايلي كذلك.

وهنا يتفرع تساؤل آخر: ما هي السبل التي اعتمدها العلايلي في عمله الاصلاحي؟

إعتمد العلايلي مبدأ الدعوة إلى عمل الخير كسبيل إصلاحي. فالغني يجب أن يبرَّ بالفقير، والقادر يجب أن يساعد العاجز، والقوي يجب أن يأخذ بيد الضعيف ولكن بشكل واعٍ مدروس، لأن الحسنة يجب أن تنفذ بصمت، كما يجب أن توضع في مكانها المناسب. فبقدر ما تكون الحسنة صادرة عن وعي وتفكير، وبقدر ما توظف في مكانها الصحيح بقدر ما يكون الانسان قريباً من باب الخلد، لأن خلود الانسان كما يقول العلايلي: «يكون في الخدمة الاجتماعية، في عمل الخير، فالخلد قريب وبابه مشرَّع للذين يحسنون الدخول... فربَّ حسنة قد تتحول إلى سيئة إذا لم توظف في مكانها الصحيح»[1].

واعتمد العلايلي كسبيل آخر للاصلاح ما سلف وأسميناه: «ركائز فلسفته القومية»، سواء منها ما كان قوامه الثورة الفكرية، أو ما كان قوامه الثقافة والتربية والضمير، كما دعا إلى التعاون بين الطبقات فهذا التعاون يمثل حاجة إجتماعية تمتن الأواصر بين الفرد والجماعة.

أمّا إذا لم تفلح هذه السبل، فإنَّ شيخنا يرى في القوة الاداة الفضلى للاصلاح الاجتماعي، القوة ضد أسباب التأخر والانحطاط والمرض، القوة يفرض بواسطتها مصالح الشعب على المستغلين والطامعين والمستعمرين.

اعتمد العلايلي أُمثولة البراكين والزلازل سبيلاً أمثل للتغيير الاجتماعي رافضاً المبدأ الأخلاقي في هذا المجال، لأن الأول منهما يختصر الوقت الذي يتنفس عميقاً

---

(١) العلايلي (عبد الله). «من معين القيمة»، مجلة الأديب م ٩، عدد ٦، سنة ٥٠، ص ٢

وطويلاً في السبيل الآخر. لم يعتمد شيخنا المبدأ الأخلاقي لأنَّ الأخلاق تتأثر بالغرائز التي قد تحولها إلى مجموعة أنانيات ومصالح لا رابط بينها، لذلك يقول في معرض رفضه للمذهب الاخلاقي كسبيل للاصلاح الاجتماعي: «إنَّ المصلحين أرادوا اصلاح المجتمع الفردي بالمبدأ الاخلاقي، وتوسلوا بالاخلاق إلى كسر أنانية الفرد (لكن) مبادىء الاخلاق التي تستهدف هذه الغاية فشلت في مهمتها وبلغ من فشلها حين اتَّخذت وسيلة لتحطيم الانانيات، فبرزت الأنانية في الأخلاق نفسها، وغدت فصائل المبدأ الأخلاقي مجموعة أنانيات فردية لئيمة[1]».

وخلاصة القول إنّ العلايلي رجلٌ غلبت عليه سمة المصلح الاجتماعي الذي يُضحِّي بقوَّته كلها وإمكانياته في سبيل تقدم الفرد والمجتمع على السواء لذلك كان في أقواله وأعماله مرآة تعكس أوضاع المجتمع وحاجياته، وقد وصف العلايلي نفسه أصدق وصف عندما قال: «لم أتعود إلا أن أكون مرآة تعكس ما يتواقع عليها من أشياء[2]» وهذه العبارة خير ما يختصر ميزات المصلح الاجتماعي فيه. ويتصل بالاصلاح الاجتماعي عند العلايلي موقفه من أنظمة الحكم الاجتماعية والسياسية المعروفة في العالم العربي، ثم أيُّ نظام حكم يريده الشيخ؟

تتراوح أنظمة الحكم التي تكلم عليها العلايلي بين الديمقراطية والدكتاتورية وتأتي بينهما الملكية ـ الجمهورية. وتعتبر الديمقراطية من الناحية النظرية «أصحَّ مناهج الحكم دون ما استثناء[3]»، لكن العرب لم يفهموها فهماً حقيقياً لأنهم لم يصلوا إلى مستوى الفهم الديمقراطي بعد، ففشلت تجربتهم. وفي هذا المجال يقول العلايلي: «لمَّا طُبِّقت (الديمقراطية) على أرض الواقع كانت نوعاً من الفساد السياسي والاجتماعي، فتحولت إلى أُرستقراطية فظيعة[4]».

أمَّا الدكتاتورية فهي نظام غير صالح لحكم الشعوب العربية لأنها تتطلب

---

(١) العلايلي (عبد الله). «الثقافة اللبنانية»، مجلة الأديب م ٣، عدد ٢، سنة ٤٣، ص ٣.

(٢) العلايلي (عبد الله). «آمنت بالإنسان وبالسلم»، مجلة الطريق م ٢٢، العدد الأول سنة ٦٣، ص ٨٦.

(٣) العلا يلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٩٠.

(٤) المصدر السابق، ص ١٩١.

تجانساً وتماثلاً، سواء أسادا البداوة أم الرقي لا فرق، في وقت لم تزل مستويات العرب السياسية والاجتماعية والثقافية متباعدة متنافرة.

أمّا الملكية الجمهورية فهي نظام حكم مقبول عند العلايلي، لذلك شرَّع له القوانين ووضع الأنظمة. فالملك في هذه الجمهورية، هو أفضل أفراد الأسرة المالكة وأصلحها، أمّا إذا تعذّر وجود الصالح في «البيت الخاص» حسب تعبير العلايلي يكون الاختيار بين الأقربين. وتتم طريقة الاختيار بالانتخاب الشعبي وفق برامج عمل واضحة ومحددة، يتقدم بها المرشحون لهذا المنصب الرفيع.

ويترتب على الملك بعد الانتخاب أنْ يخلص لشعبه ويحترم القوانين المتبعة والأنظمة لأنه يمثل القدوة التي يجب أنْ تُحْتَذى، وذلك يتطلب مستلزمات علمية وفكرية كثيرة يجب توافرها فيه ليستقيم الوطن ويزدهر. أمّا أُسلوب تعامله مع الناس فيجب أنْ ينبع من مصالحهم وتطلعاتهم، مُتَّخذاً خدمتهم هدفه وغايته ليسودَ التجانس والتماثل بينهم، فينعمون بحريتهم المطلقة. أمّا إذا لم يبلغوا هذا المستوى بعد كالشعوب العربية، فيتحتم عندئذ على الملك أنْ يعلِّم الفرد أنَّ حريته تنتهي عندما تبدأ حرية الآخرين، لذلك يطالب العلايلي بتحديد حرية الكائن ولَجْمها حين يقول: «إنّنا كشعب وسط يجب أنْ نحتكم بمذهب الحرية على لون محافظ، أي فيه شيء من الحد من استخدام الحريات[١]».

فنظام الملكية ـ الجمهورية حسب تعبير العلايلي وفهمه له، هو نوع من الديكتاتورية ـ العادلة، وهو النظام الاصلح لحكم الدول العربية لأنها الأصلح للمجتمع والأقدر على القيام بالاعباء وتحقيق البرامج[٢].

ونتساءل إذا لم تكن هذه النظم صالحة بما فيه الكفاية لحكم المجتمع العربي. فما هو النظام الذي يرتئيه العلايلي؟.

تحدونا نشاطات العلايلي واهتماماته التي تناولت مناحي الحياة، المتشعبة إلى

---

(١) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ٢، ص ٦٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٩٣.

القول، إنَّ شيخنا إبتغى تنظيم مجتمع صالح أو «جمهورية علائلية سعيدة» على غرار ما فعله الفارابي (٨٧٣ - ٩٥٠م) مثلاً من مفكري العرب القدماء.

وكما فعل أصحاب «الجمهوريات»، حاول العلايلي وضع دستور شامل لمدينته السعيدة، تناول فيه وضع الفرد فحدَّد له القومية كمرحلة، واستَّن له فلسفة تقوم على ركائز ثابتة وعناصر ساعدت في تعلق الكائن بمدينته أو بجمهوريته السعيدة. وقد أسهم العلايلي أيضاً في «تثقيف» الكائن السعيد «وتنبيهه للأمراض الأجتماعية والسياسية التي تُحيق به سواء ما اتَّصل منها بالفرد أو ما اتَّصل بالعقيدة، غايته الاصلاح فقط لينعمَ الفرد بحياة هانئة سعيدة».

واستَّن العلايلي أيضاً «للفرد السعيد» في مجتمعه المثالي، حياة سياسية واضحة بما بذله من جهد لتركيز المواطنية الصحيحة في نفسه.

حلم العلايلي إذاً، «بجمهورية سعيدة» يسكنها أفراد يدركون حقوقهم وواجباتهم جيداً ويعيشون فيها بسعادة ورخاء وطمأنينة، وجعل عليها حاكماً عادلاً «زعيماً» تتجسد فيه صفات الانبياء وخصال الائمة.

وانطلاقاً من الخصال الاثنتي عشرة[1] التي اشترط وجودها الفارابي في «الرئيس» نتساءل هل يصلح العلايلي - بما عرفنا فيه من خصال - أنْ يكون «رئيساً» للجمهورية السعيدة؟. وانطلاقاً من «مسطرة» الخصال الفارابية نجد أن العلايلي «تام الأعضاء»، كما اشترط الفارابي، وهو «جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له»، كما أنَّه «جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه وفي الجملة لا يكاد ينساه»، وهو أيضاً «جيد الفطنة ذكياً، إذ رأى الشيء بأدنى دليل فطن له»، فضلاً عن أنَّه «حسن العبارة يؤاتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره إبانة تامة»، وهو أيضاً «محب للتعليم والاستفادة»، و«غير شره»، وبعد، فهو «كبير النفس محب للكرامة». والعلايلي أيضاً غير متمسك بأمور الدنيا «فالدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيِّنة عنده»، وهو «محب للعدل وأهله مبغض للجور والظلم وأهلهما»، فضلاً عن أنه «غير

---

(١) الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد). آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة أولى، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٠٦ م، ص ٨٧ - ٨٨.

صعب القياد ولا جموحاً أو لجوجاً إذا دعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبح، وأخيراً فهو كما يشترط الفارابي في الرئيس «قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنَّه ينبغي أن يفعل، جسوراً عليه مقداماً، غير خائف ولا ضعيف النفس».

إنَّ هذه الخصال الجسدية والعقلية والعلمية والخلقية والدينية، هي من صفات العلايلي وخصاله ولذلك فهو المؤهل لرياسة «الجمهورية السعيدة»، التي يحلم بها كنظام حكم سعيد يسعد فيه الحاكم والمحكوم على السواء.

ونخلص إلى القول أنَّ العلايلي رفض التقسيم «الثرووي» في تصنيف الطبقات الاجتماعية، ودعا إلى تقسيم «وراثي» يصنفها إلى طبقة عليا وهي الاقدم في الانتماء الوطني، وطبقة دنيا وهي الحديثة العهد في الانتماء وبينهما طبقة وسطى تمثل الغالبية الساحقة من الشعب. فالطبقتان العليا والوسطى هما المؤهلتان لحكم الوطن، أمّا الدنيا فلا يحق لها المشاركة في الحكم الا بشكل فريق خبراء فقط. وفضلاً عن ذلك فإن العلايلي حصر أدوار التشكل الاجتماعي بستة، هي: القبلية، الاقطاعية، القومية، العنصرية، القارية والانسانية. أمَّا الانتقال من دور إلى دور فإنه لا يتم إلا بهزَّة اجتماعية عنيفة تكون بمثابة حرب عالمية. وإلى جانب ذلك أسهم العلايلي في تقرير صفات الشعوب وخصائصها، فاستن القاعدة التالية: كل أُمَّة يكون إرثها الغيبي ضئيلاً، تكون صفة عقليتها إستقرائية كالشعوب الأميركية، وإذا كان كبيراً تصبح صفتها إستنتاجية كالشعوب اليونانية والاسيوية. لكنه يرى أنَّ العرب رغم آسيويتهم فهم استقرائيون وإن طبعوا بالطابع الغيبي الدخيل من الشعوب المجاورة.

ولم يكتفِ العلايلي بهذه المشاركات في الحقل الاجتماعي، بل كان الاصلاح الاجتماعي أبرز سماته. إذ شرع في الكشف عن الأمراض الاجتماعية المتَّصلة بالفرد فحصرها: بالشهوة، وبروز الفردية واليأس والتصنع، ثم أضاف إليها أنانية التجار وتنافس الزعماء السياسيين والافتقار إلى الزعماء الاجتماعيين. كما شرع في الكشف عن الامراض الاجتماعية المتصلة بالعقائد والتقاليد والنُظم وهي الفساد في القوانين ومناهج السلوك والايمان بالقدر. وأمام هذه الأمراض التي استشرت في المجتمع، يقترح العلايلي سبلاً اصلاحية منها ضرورة تمتع الفرد بحقوقه كاملة كحق الحياة وحق الحرية وحق المساواة وحق التملك في الوطن وما إليها، ومنها التزام الفرد

بواجباته اتجاه المجتمع. وإذا لم يلتزم الفرد بواجباته ولم تلتزم الدولة بتأدية واجباتها تجاه الفرد، وجب على المصلحين الاجتماعيين الدعوة إلى عمل الخير والتعاون بين الطبقات الاجتماعية كمرحلة أولى، ثم الدعوة إلى الثورة الفكرية المرتكزة إلى الثقافة والتربية والضمير كمرحلة ثانية. وفي هذه الحالة يتحوَّل المصلح الاجتماعي إلى زلزلة تفجِّر البراكين وتحطِّم البنيان على رؤوس الظالمين والمستعبدين والمستغلين.

وبعد ذلك كله يرى العلايلي إنَّ أنظمة الحكم تتراوح بين الديمقراطية التي فشلت على أرض الواقع، والدكتاتورية التي تصلح لحكم الشعوب المتجانسة المتماثلة وبالتالي لا تصلح لحكم الشعوب العربية التي تفتقر إلى التماثل الثقافي والتجانس الفكري، وتأتي بينهما الملكية ـ الجمهورية وهي نظام حكم مقبول للدول العربية لكنها دون المطلوب. أمَّا نظام الحكم المثالي للدول العربية كما يراه العلايلي فإنَّه نوع من «نظام جمهوري علائلي» على غرار «جمهورية الفارابي» حيث يصلح أن يكون شيخاً رئيساً لهاليِنظِّم شؤونها ويرعى المواطن والوطن والمجتمع.

الفصل الثالث

العلايلي والفكر السياسي

أ ـ بين الإصلاح والثورة

شكَّل الإصلاح عند العلايلي قطب الدائرة بالنسبة لنشاطاته جميعاً حيث كان يدعو إلى الثورة كسبيل لتحقيق غاياته الإصلاحية، ولكن القوة والثورة والتغيير تجلَّت بأبرز مظاهرها في الإصلاح السياسي الذي إستنَّ له الشيخ سبيلين: أحدهما يأتي من طريق ترميم البنية السياسية وتطعيمها بعناصر جديدة فاعلة، والآخر يأتي من طريق الهدم الكلي وإعادة البناء من جديد، فالإصلاح «يجيء أحياناً من طريق التهديم، وأحياناً من طريق الترميم وكل منهما له موضعه واعتباره»[1].

ولكن شيخنا لم يتعاطف مع الإصلاح الترميمي الذي لا يحتاج فيه المصلح إلى الدعوة لتغيير بنية المجتمع الكلي، ولا يتطلب منه مزيداً من الجهود والتضحيات المتعاظمة، بل دعا وبإلحاح وإصرار إلى الإصلاح الذي يتَّخذ التهديم وإعادة البناء سبيلًا وهدفاً لأنه مطمئن أنّه الفاعل الحقيقي في المجتمع، فضلاً على أنَّه يمثل طبيعة الحياة الحيَّة التي تُعيد أزهار الربيع زاهية بعد عملية هدم كلي لأمهاتها. فالعلايلي يدرك أنّ نضارة الربيع وجماله ورونقه هي نتيجة عواصف وبروق ورعود، لذلك قال: «أروني بربكم ربيعاً دون شتاء

---

(١) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ٧.

هبط ولم يكن محمولاً على أكفّ العاصفة»[1]، ويدرك أيضاً إنّ مبدأ التهديم وإعادة البناء هو الأفضل لأن الحياة هكذا تعمل «تهدم ما يعترض وتسجل تطوراً جديداً»[2].

لكن عنصر القوة عند شيخنا يتدرج عنفاً كلما طغى الحاكم وتجبّر، لذلك نجده يطالب أول الأمر بتغيير الحاكم المسؤول فقط فهنالك: «. . . وجوه معينة بأسمائها يجب أن تغرب، أنْ تتوارى بعيداً وإلا لا هوادة»[3] فتنحية «الأوعية المدنّسة للقوانين» عن الحكم قد تحلّ المشكلة وتعيد السلطة إلى الشعب.

ولكنه ما لبث أنْ أدرك بعد حين، أنْ المشكلة أعمقٍ من ذهاب حاكم ومجيء آخر، إنها قائمة في الأساس، في العمق مما يحتّم الانطلاق وبيدنا «معول الهدم وشاقول البناء. . . (لأن) أول واجب البنائين الذين يعملون في الأساس هو إشاعة مبدأ التمرد الممتحن المبدع حيال كل ما لنا من أوضاع، يبيح لنا أنْ نحرك حجاراتها»[4].

وهنا دعا العلايلي إلى هدم صروح الظلم شرط أنْ نكون قادرين على حمل شاقول البناء مصممين على رفع صروح العدالة والمساواة بين الناس، فهو يدعونا إلى أنْ نتمرد ونعارض الأوضاع السياسية السائدة، أن نتمرد تمرداً إيجابياً مبدعاً «فندل على المقالع ونقدّم حجارتها للناس ليبنوا المدينة السعيدة»[5]، ففي تقديم هذه الحجارة هدم لكنه لأجل إعادة البناء حيث لم يعد الترقيع مجدياً ولا الإصلاح الترميمي ممكناً.

---

(١) العلايلي (عبد الله). «ثورة وعبيد»، جريدة كل شيء العدد ٩٣، تاريخ ٤٩/١٢/٧ م، ص ١.
العلايلي (عبد الله). «مجلّة عَرَفَتْ الطريق»، مجلة الطريق، م ٢٠، عدد ١١ تاريخ ١٩٦١/١١/١٢ م، ص ٨.

(٢) العلايلي (عبد الله). «ليتها تدور»، جريدة كل شيء، العدد ٩٢، تاريخ ٤٨/١٢/٣١، ص ١.

(٣) العلايلي (عبد الله). «كيف تثمر»، جريدة كل شيء، العدد ٢٥٤، تاريخ ٥٢/٨/١٧ م، ص ١

(٤) العلايلي (عبد الله). «أُولئك الظلاميون» مجلة الطريق، م ١٣، عدد ٥٤، سنة ٥٤ م، ص د ـ هـ.

(٥) العلايلي (عبد الله). «ذكرى تأسيس حركة السلم»، مجلة الطريق م ١٣، عدد ٦، سنة ٥٤ م، ص ٦.
العلايلي (عبد الله) «كتاب مفتوح إلى بيار الجميل»، جريدة اللواء، العدد ١٧١١، تاريخ ٧٧/٦/٢٣ م، ص ١.

وهكذا يحث العلايلي الناس أن تتبيّن الطريق وترودها دون تردُّد أو حيرة، فيقول: «الذي يعرف الدرب جيداً يصل إلى غايته مهما صعبت، لكن الحائرين هم المخفقون دائماً، فيجب أن نتبين طريقنا ونعيها ولا نتردد أبداً ففي الحيرة والتردد الإخفاق... فالحائرون في الدرب هم المخفقون حقاً»[1].

من هنا انطلقت فكرة التغيير الجذري الشامل عنده خصوصاً أنه «لا يُؤمن بالأسوار»، المختلفة المتنوعة. لكن التغيير والثورة يتطلبان فهماً ووعياً ويتطلبان عناصر بشرية منفذة. أمّا من ناحية الفهم والإدراك والوعي فقد أدرك العلايلي أنّ «كل ارتياب في المثل الأعلى مع وضوح البديل لهذا المثل الأعلى يسمى ثورة، أمّا الارتياب بدون بديل فهو الفوضى»[2]، والثورة أوالتغيير بهذا المفهوم تتطلب عمقاً في الفهم وسعة في الإدراك ودرجة متقدمة من الوعي والعلم ووضوحاً في الرؤيا، لأنها تتطلب تشريع قوانين ومُثلاً تناسب الفرد والمجتمع في الزمان والمكان.

والثورة من هذا المنطلق تقتضي تبدُّلاً جذرياً في الحياة الفكرية مصدره الواقع المادي المعاش فهي «رجّة عميقة تمسُّ الأفئدة والعقول تبعث فيها تيارات جديدة»[3]، بديلة عن السنن والأعراف التي يئن المجتمع تحت وطأتها لذلك أضحى الإصلاح السياسي عند العلايلي «ثورة في الفكر، ثورة في النداء وثورة في العمل»[4].

وهذا الفهم يتطلب أن تتوالد الأفكار الإصلاحية وتختمر وتنضج في بادىء

---

(١) العلايلي (عبد الله). «مجلة عَرَفْتُ الطريق»، مجلة الطريق، م ٢٠، عدد ١١ - ١٢، سنة ٦١ م، ص ٢٧.

(٢) فاضل (جهاد). «حركة إيران...»، مجلة الحوادث، العدد ١١٦٨، السنة ٢٣ م، آذار ١٩٧٩ م، ص ٦٥.

والعلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٨٩.

(٣) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ١١.

العلايلي (عبد الله). «أعداء الوطن هم أعداء الوطنية»، مجلة الأديب، م ٥، عدد ١، سنة ٤٦، ص ٢.

(٤) العلايلي (عبد الله) «شيء صريح: مصادرة النائب»، جريدة كل شيء، العدد ٦، السنة الأولى تاريخ ٢٤/٤/٤٧ م، ص ١. والعلايلي (عبد الله). إني أتهم ج ١، ص ٧.

الأمر، ثم تأتي بعدها الثورة في النداء حيث يتنادى العاملون في حقل الإصلاح السياسي ويتعاضدون ويتعاهدون على العمل المخلص الجاد، وبعد ذلك يباح الانتقال إلى الثورة في العمل التي تعتبر أصعب مراحل التغيير السياسي وأطولها وأشقاها. لكن هذه المراحل يجب أنْ تأتي على شكل زلزلة أو بركان تهز النظم والأعراف السائدة بعنف ثم تستقر بها على أساس جديد، لذلك يرى العلايلي أنّنا «في حاجة إلى الإصلاح، أي في حاجة إلى زلزلة في الفكر وزلزلة في النداء وزلزلة في العمل (تشكل) فكرة فانقلاب فاستقرار على أساس جديد»[(١)].

لهذه الاعتبارات أباح شيخنا ثورة الفقراء ضد الأغنياء[(٢)] كفكر ووعي وفهم، ولذلك حثَّ على المساواة بين الطبقات الاجتماعية معتبراً أنَّ في أموال الأغنياء دينٌ يجب تأديته للطبقات الأكثر ضعفاً وفقراً، فالأغنياء وأصحاب الاختصاص في المجالات العلمية والأدبية والتكنولوجية وغيرها انطلقوا في عملهم من مسلّمات أرهقت القدماء حتى استقرت وأعطت نتاجاً اعتمده المحدثون ووظفوه في مشاريعهم وتخصصاتهم. لذلك توجَّب عليهم تخصيص قسم من ثمرة أتعابهم للمجتمع وبنيه، وإنْ لم يخصصوه طوعاً توجب على المستفيدين منه ـ وهم الفقراء ـ المطالبة بهذا التسديد قسراً وعنوة باعتباره حقاً من حقوقهم لأن من أوليات الأمور «أنَّ السلطة إذا عجزت عن الجباية يُباح لمستحقيها أن يستخلصوها غير متجاوزين» في حدود ما هو مشروع وقانوني[(٣)]. وهذا نوع من الإصلاح الاجتماعي.

ومن هنا تنطلق ضرورة وجود عناصر بشرية قادرة على الإصلاح السياسي، وهذه العناصر تتمثل بملايين الناس الساخطة التي تقف في وجه الطغاة والمستغلين، كما تتمثل بالمصلحين السياسيين الذين يوجهونها الوجهة الصحيحة المناسبة. ونعني بملايين الناس القوة الشعبية الهادرة التي هي حسب المفهوم

---

(١) العلايلي (عبد الله). «فقر في الدم الاجتماعي»، جريدة كل شيء، العدد ٣٣، ٦/١١/٤٧ م.

(٢) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٤٤.

(٣) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ: ص ٤٦.

العلائلي القوة الفاعلة والقاعدة الرئيسية[1] في الأمور المصيرية الكبرى. فالشعب هو المولد الحراري الذي يبعث النور والدفء والأمل في مستقبل حر كريم، لذلك يخاطبه العلايلي قائلاً: «لا بدّ من أنْ تظل مولِّداً حرارياً تشيع فيك الحياة، أشرف ما تكون وأنعش ما تكون»[2]. ولذلك أيضاً يحثه على تنشق نسيم الحرية التي يخاطبها بقوله: «أيتها الحرية ذوبي في دمائنا حرارة وفي عيوننا ضياء وباركينا في خطوات المجد»[3]، فبتحقيق حريتنا نستطيع أنْ ننهي عهود الظلم والقهر والاستبداد لتحلَّ محلها عهود الحرية والعدل والمساواة، وهذا ما حدا به أن يخاطب الشعب قائلاً: «إستنشق نسيم الحرية ملء رئتيك فقد انهار صرح القيود، ومضى عهد الانحلال، ولم يعد في الأرض هيكل لغير الأحرار»[4]، ولذلك أيضاً طالب العلايلي الشعب بأن يبرز بذاتيته الواعية المتماسكة المتراصة، وبوجوده الفاعل المؤثر الذي يرفض تحمل مسؤولية الظلم التي يتحملها الظالم والمظلوم على السواء، أمّا الظالم فلأنه استغل جهود الآخرين ولم يفِ بواجباته تجاههم، والمظلوم فلأنه قبل هذا الواقع ولم يدفعه، لذلك يخاطب شيخنا الشعبَ قائلاً: «إظهر بذاتيتك المتماسكة، فلا يهضمك أحدُ حقك، ولا يتجاهل وجودك من كان مهما سما اعتباره»[5]. ويطالبه كذلك أنْ يرفع صوته في الحق عالياً ويجهر فيه دون خوف أو وجل، لأن في الهمس جبناً وفيه خيانة للنفس وللغير. «إنَّ الشعب بعد اليوم، لم يهمس همساً، فالهمس

---

(١) العلايلي (عبد الله). «في ذكرى مكسيم غوركي، مجلة الطريق، م ١٧، عدد ٤، سنة ٥٨ م، ص ١٧.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
العلايلي (عبد الله). «أصبحت البلاد هاوية في انحدار...»، جريدة الأنباء، العدد ٩٤، تاريخ ٥٣/٥/٨ م، ص ١.

(٣) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ٥٤.

(٤) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ٥٨.
العلايلي (عبد الله). «فقد انهار صرح...» جريدة الأنباء، العدد ١٧١، تاريخ ٥٤/١١/٥، ص ١.

(٥) العلايلي (عبد الله). «الكلمة الآن للشعب»، جريدة كل شيء، العدد ١٠، تاريخ ٦٧/٥/٢٢، ص ١.
العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ٥١.

جبانة. . . ولم يعتزل الميدان فالاعتزال خيانة»[1]، فملايين الناس هذه يجب أنْ لا تهمس همساً كما يجب أنْ لا تعتزل الميدان السياسي تاركة الأمور للسياسيين والحكام بل يجب أن تكون «كنار أبي ذر أو كنار موسى التي تراءت له في الوادي المقدس طوى»[2] فتلتهم ما يحيط بها وما يعترض طريقها لتبني على أنقاضه بناءً سياسياً متيناً متراصاً، وذلك لأن السخط والتبرم لا يخففان من وطأة الفساد، ولا يزيلان الظلم، ولا يفعلان فعل الزلزلة الإصلاحية السياسية، وهذه كلها تتطلب عملاً واعياً وتخطيطاً دقيقاً وذلك بأن نجمع ملايين الساخطين ونرسم لهم الطريق»[3].

هنا يأتي دور المصلح السياسي الذي «يحما حول الهدم فلا يخطىء الهدم ويرفع شاقول البناء فلا يلتاث عليه»[4]. فالمصلح السياسي يجب أن يدرك جيداً لماذا ومتى يهدم؟ ويدرك أيضاً متى وأين ولماذا يبني؟. لأنه إن أخطأ الهدم تحول المجتمع إلى كارثة، وإن التوى البناء، تصدّع وانهار وهنا تكمن الكارثة الحقيقية. لذلك يتطلب عمل المصلح السياسي وعياً وعمقاً وإدراكاً لأنه مهم وخطير، ولذلك أيضاً تتطلب عملية الإصلاح السياسي مصلحين حقيقيين هدفهم إصلاح النظم السياسية والقوانين والدساتير والأعراف السائدة لا يرهبهم في عملهم تهديد حاكم جائر، ولا يقف دونه وعود معسولة من هنا وهناك. هذا هو فهم العلايلي للإصلاح السياسي ولدور المصلح السياسي، وهذا ما التزمه في حياته السياسية واليومية. فهو لم يطلب الثورة أو التغيير للهدم انتقاماً من المجتمع وبنيه لأن الشرَ خُلق أنطولوجياً في طبيعة الإنسان وتكوينه كما آمن أبو العلاء المعري، بل دعا إلى تهديم ما بُني على الفساد والجهل وإقامة الصرح السياسي على أُسس ومبادىء إصلاحية جديدة.

---

(١) العلايلي (عبد الله). «الضمانة النيابية» جريدة كل شيء، العدد ٣، تاريخ ٣/٤/٤٧، ص ١.
(٢) قلعجي و (قدرى). تقديم: عبد الله العلايلي، أبو ذر الغفاري، دار العلم للملايين، سلسلة أعلام الحرية، رقم ٩، سنة ٤٧، ص ٨.
(٣) العلايلي (عبد الله). في الحس الوطني، مجلة الأذيب م ٢، عدد ٣، سنة ٤٥، ص ٤.
(٤) العلايلي (عبد الله). مقام الإنسان، مجلة الأديب، م ٤، عدد ٢، سنة ٤٥، ص ٢.

ب - العلايلي والسياسة في العالم العربي: نظرات ومواقف

تميزت مواقف العلايلي من السياسيين العرب بالبعد عن المزاجية والعصبية والتسرع، وارتكزت إلى قناعات ثابتة ومواقف راسخة وتطلعات منهجية، يقيس على ضوئها صلاحية هذا الحكم أو فساد ذاك. ومن هذا المنظار سنتكلم عن مواقف الشيخ من الحكم في الدول العربية بنوعيه العسكري والمدني فضلاً عن موقفه من قضية فلسطين.

١ - العلايلي والحكم العسكري

يرى العلايلي أن واجبات العسكريين الذود عن الوطن وبذل النفس في سبيل درء الخِطر عن المواطن، ومن واجباتهم التمرد على أوامر السلطة إذا بغت أو عاثت في الأرض فساداً، أو استخدمت قوَّتهم لغير الصالح العام. هنا يجب أن يتحرك العسكري «ويتمرد على الأوامر. . . ويخرج مسجلاً فخراً وطنياً»[١]، شرط أن يغيب ويتوارى بعد ذلك ليكمل مهمته الأساسية في الدفاع عن وطنه.

فالعلايلي يجيز التحرك العسكري الانقلابي شرط أن يكون ذا صبغة شعبية ويحقق تطلعات الشعب وأمانيه، وألا يكون للانقلابات علاقة بالخارج. فإن حصل مثل هذا الانقلاب وجده العلايلي حقاً وصواباً ودعا لمباركته فقال: «إنَّ الانقلاب الذي ينبغي لهم أنْ يباركوه هو الانقلاب الذي يتفجر من طاقات ضلوعهم ويشق الطريق بالمشرع من صدورهم، ويزيح هناك العقبات بعتلة مناكبهم. . . نعم مثل هذا الانقلاب الواثق الشامخ ينبغي أن نبارك»[٢]، حتى لو اتَّخذ العنف سبيلاً فالمهم أنْ تتحقق إرادة الشعب وتنتصر. لذلك يقول في هذا المجال: «أنا لا يهمني الشكل، ولا يهمني كيف امتدت تلك اليد لأنها على أية حال تعبير قال به الشعب إنِّي هنا»[٣].

---

(١) العلايلي (عبد الله). «كانت بلادنا تدار»، جريدة كل أسبوع، العدد ٣، تاريخ ٢٩/٦/٥٣م، ص ٤.

(٢) العلايلي (عبد الله). «كانت بلادنا تدار بمندوبيات. . .»، جريدة كل أسبوع، العدد ٣، تاريخ ٢٩/٦/٥٣ م، ص ٤.

(٣) عبد الله العلايلي، «يد دمشق ردت على إيماني»، كل شيء العدد ١٠٨، ٢٢/٤/٤٩ م، ص ١.

أمّا أنْ يقوم العسكريون بانقلاب ويستلمون زمام الحكم بشكل دائم فهذا أمر رهيب لم يستطع تقبله العلايلي، ففي هذه الحالة هم يتفادون بانقلابهم العسكري ثورة الشعب العارمة ويخطفون منه المبادرة التي قد لا تُتاح له مرة ثانية، وهذا ما يؤكده في معرض كلامه عن العسكريين حيث يقول: «هم يتفادون بالانقلاب الرسمي الآلي المقيد، الانقلاب الشعبي المحرر الحيوي»[1].
من هذا المنطلق وجد العلايلي أنَّ الانقلاب العسكري السوري سنة **١٩٤٩** م كان نتيجة تخطيط خارجي لتفادي قيام الثورة الشعبية الحتمية، فقال: «إن الانقلاب السوري قد يكون خطة روزفلت القاضية بإعطاء الأقليات حقوقهم في الوطن العربي»[2].

إن الانقلابات العسكرية المرتبطة بالسياسات الخارجية لا يمكن إلا أن تكون مشوَّهة وغايتها في الغالب تقسيم الأرض العربية وبعثرتها، هذا ما أدركه العلايلي وألحّ عليه. أمّا الانقلاب العسكري الذي يتوق إلى استلام الحكم فهو بشكل عام الوجه الآخر للاستعمار، فكلاهما تدخّل في مصائر الشعوب ونهب لثرواتها وإمكانياتها، بل هو أشد خطراً من الاستعمار لأنه يرتدي زياً وطنياً ينخدع به كثير من الناس.

وعندما قام الانقلاب المصري ألبسه العلايلي هذا الثوب، وطبَّق عليه هذا المبدأ، فقال: «الانقلاب المصنوع الذي يجيء من خارج تدخّل كالاستعمار... لأنهما جميعاً ينشآن في معزل عن مُعْتَمَل الصيرورة»[3].

لذلك إزورَّ العلايلي عن الانقلاب المصري واعتبره «عملية تفادٍ لنتائج التطور التاريخي الحتمية»[4]، لأنه حصل في وقت كادت الثورة الشعبية في مصر

---

(١) العلايلي (عبد الله). «شهادة في الانقلاب»، جريدة كل شيء، العدد **٢٥٢**، تاريخ **٣/٨/٥٣** م، ص ٤.

(٢) العلايلي (عبد الله). «الانقلاب السوري في المفترق الخطر»، كل شيء العدد **١١٠**، تاريخ **٧/٥/٤٩** م.

(٣) العلايلي (عبد الله). «شهادة في الانقلاب»، كل شيء العدد **٢٥٣**، تاريخ **١٠/٨/٥٢** م، ص **٥**.

(٤) العلايلي (عبد الله). «شهادة في الانقلاب»، كل شيء، العدد **٢٤٢**، تاريخ **٣/٨/٥٢** م، ص **٤**.

تـذر قرنهـا، فانتـزع المبـادرة هـو الآخـر من يـد الجمـاهيـر ووظف نتـائجهـا لغيـر المصلحة الشعبية فقـال: «إنَّ مصر كـانت في حمى شعبي كاد أنْ يجيء عـاصفة، وكاد يمر في ساحة مصر مر الأعصار. . . ثم ذرت الثورة العسكرية قـرنها فـانتزعت المبادرة من يد الجماهير وصرفت تيارها إلى الأقنية الراكدة»[١].

وكثيـراً ما يقـال إنَّ الثورة المصـرية حققت مكـاسب كثيرة للشعب المصـري خصوصاً والعربي عموماً، ويكفي أنها أنهت نـظام الملكية وبـدأت عهداً جمهـورياً جـديداً ينـاهض الاستعمـار ويسعى لتحقيق مكـاسب للشعب لم يكن يحلم بهـا نفسه قبل الثورة.

وهنا لا بدّ من التسـاؤ ل: ما هـو موقف العـلايلي من المكاسب التي حققهـا النظام العسكري في مصر للشعب؟ .

قبل الإجابة على هذا التسـاؤ ل ينبغي أن نعيد إلى الأذهـان موقف العـلايلي من الانقـلابات العسكـرية، ويجب أن نُـذكّر بـرأيه في الانقـلاب المصـري وبـأنّـه تدخّل كالاستعمار أو هو استعمار حقيقي لكنـه مُقنَّع، يعمـل بقوة اتفـاقه مـع الدول الخـارجية ويسعى لتحقيق مكـاسب لها لم يستـطع تحقيقهـا الاستعمـار المكشـوف وذلـك على حسـاب مصلحـة الشعب والـوطن. والآن مهمـا يقـال على هـذه الإصـلاحـات والمكـاسب فـإنهـا تبقى، دون ريب، أدنى بكثيـر من تلك التي قـد يحققها الشعب لنفسه لو نجحت ثورته العارمة واستلمت زمام الأمـور هناك. فضـلاً عن أنَّ العلايلي يرتـاب أصلاً في إصـلاحات زعمـاء الانقلاب العسكـري في مصر ويـردّهـا إلى اتفـاق تم بين الانقـلابيين والـدول الاستعمـاريـة. فـإذا مـا تم جـلاء بريطانيا عن قناة السويس مثلاً، رأى العُلايلي في هذا الجـلاء أُلعوبـة سياسيـة يُراد منها تعزيز دور بريطانيا في مصـر، وتشديـد قبضتها على رقـاب المصريين والعـرب عمـوماً، فيقـول: «إنَّ الذين جلوا عن القنـاة إنما فعلوا، ليكـون لهم المحل نفسـه ولكن في القاهرة، والقاهرة مركز توزيع عربي»[٢].

---

(١) العلايلي (عبد الله). العرب في المفترق الخطر، ص ١١.

(٢) العلايلي (عبد الله). «الجريمة التي تحاك»، جريدة الأخبار اللبنانية، العدد ٨، تاريخ ١/٨/٥٤ م، ص ١.

ويرتاب شيخنا أيضاً من صفقات الأسلحة التي يعقدها زعماء الانقلاب العسكري المصري مع الدول الإشتراكية، ويرى أنّها تمَّت بالاتفاق مع الاستعمار الغربي، فيقول: «فصفقة الأسلحة وعزم مصر المؤكد على الإقدام عليها كان في معرفة كل من أميركا وبريطانيا. . . »[1].

كما أنَّ التسلح لم يكن للدفاع عن مصالح المصريين والعرب، كما لم يكن للهجوم على الأعداء، بل هو للتفرج عليه والهاء الشعب وتخديره: «إنَّ بادرة التسلح ليست للهجوم كما ليست للدفاع، فلم يكن من فروض الاحتمال إلا أنَّها للفرجة، أي شيئاً يقصد به إلهاء الجماهير وكسب ثقتها»[2]، ويعزز ظنَّ العلايلي هذا بلاغات الحكم العسكري في مصر التي كانت تؤكد تدفق السلاح عليه دون قيد أو شرط، حتى نستطيع القول أنَّ التسلح المصري بلغ الذروة إذا لم يكن هذا السلاح لإلهاء الشعب، فلماذا لم يبادر المصريون والعرب إلى مهاجمة إسرائيل وهي المعتدية والعالم كله يعترف بذلك؟. فهذا ما يوضحه العلايلي حين يقول: «التسلح المصري بلغ الذروة كما تقول البلاغات الرسمية، وهو بدون قيد أو شرط، وإسرائيل معتدية بحكم عالمي وإجماعي (ويطالب الحكام) حققوا لنا نصراً، وأنا أتحداهم هنا وهناك دون أن أستثني إذا كانوا صادقين»[3].

ويرى العلايلي إنَّ من ارتضى دخول الأحلاف التي تخطط لتفكيك الشعوب، يرتضي الدوران في حلبة الاستعمار العالمي، لذلك ازداد ارتيابه من نشاطات زعماء الانقلاب العسكري في مصر، فأية فئة يتحالفون معها فلا شك أنها تخطط لبعثرة الأماني العربية لذلك يرى «إنَّ معسكر الحياد الذي انضم إليه عبد الناصر (١٩١٨ - ١٩٧٠ م) مشوبٌ بما لا يتفق والأماني العربية»[4].

---

(١) العلايلي (عبد الله). العرب في المفترق الخطر، ص ١٨.

(٢) العلايلي (عبد الله). المصدر السابق، ص ٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٢.

(٤) العلايلي (عبد الله). «العرب في المفترق الخطر، ص ٢٥.

ومن هذا المنطلق أيضاً وقف العلايلي ضد حكومة العسكريين في لبنان[1] التي بلغ إزوراره منهاوسخطه عليها أن حمَّل مسؤولية قيامها للسلطة التشريعية آلتي لمْ تستقل احتجاجاً حيث يقول: «. . . أرى نقطة البدء هي خطيئة وقع فيها النواب جميعاً ولا استثني، فقد وجِّهت إلى المجلس صفعة بتأليف حكومة عسكرية، كان ينبغي أنْ يكون رد الفعل عليها استقالة النواب جميعاً»[2]، وذلك لاعتقاده أنّ الحكومة العسكرية طعنة للديمقراطية، وانتقاص من شأنها واعتداء صريح عليها.

وأخيراً نختم القول أنَّ ازورار العلايلي من الحكم العسكري في البلدان العربية عموماً، وفي مصر خصوصاً لم يكن إزوراراً مزاجياً من شخصياته، والقائمين به بل كان منسجماً مع رأيه الثابت في أنْ لا يقوم العسكريون بغير مهامهم المقدسة التي تتمثل بالدفاع عن شرف الوطن والذود عن كرامته، وفي أبعد الحالات تصحيح الأوضاع السياسية والرجوع تواً إلى ثكناتهم وواجباتهم الأساسية.

٢ ـ العلايلي والحكم المدني

إن السياسة في مفهوم العلايلي هي: «ذات عمق وامتداد تنفذ إلى القوى الكامنة وراء التاريخ ووراء حركة التطور، ثم تسعف ذلك كله ببصيرة تهتك حجب الحوادث»[3]. فهي إذا ذات جذور تمتد إلى عمق التاريخ لتصله بالحاضر والمستقبل، أو هي الفاعل الحقيقي في حركات الارتداد والتقهقر الحضاري أو التقدم والتطور، وهي فن يحذقه الإنسان كسائر المهارات والفنون ليخدم بواسطته الفرد ويسعف المجتمع بالطرق والوسائل الممكنة. وهنا لا بدَّ من التساؤل:

---

(١) هي الحكومة التي تشكلت في عهد رئيس الجمهورية سليمان فرنجية سنة ١٩٧٥ م، وكانت برئاسة العميد نور الدين الرفاعي.

(٢) العلايلي (عبد الله). «كتاب مفتوح إلى الرئيس المكلف (رشيد كرامي)». جريدة المحرر العدد ٣٧٩٦، تاريخ ١٨/٦/٧٥ م، ص ١.

(٣) العلايلي (عبد الله). شيء صريح: «دسيسة»، جريدة كل شيء، العدد ٧٣، تاريخ ١٣/٨/٤٨ م، ص ١.

«هل كانت السياسة العربية كذلك؟. وهل انبثقت سياسة السياسيين من مصالح شعوبهم؟.

لحظ العلايلي أنَّ السياسة عند العرب لم تكن كذلك، بل جاءت على الدوام لتحمي مصالح الدول الخارجية فهي تتحرك بإرادتها وتتغير بتغير الاتفاقات الدولية، لذلك قال عنها: «إنَّ السياسة العربية كلها تتحرك بإرادة خارجية وتؤثر فيها الاتفاقات والصراعات الدولية»[1].

إذا لا يمكن القول إن السياسة العربية استقامت يوماً أو كانت ذات عمق وامتداد تنفذ إلى القوى الكامنة وراء حركة التطور كما تكون السياسة بوجه عام. بل كانت خداعاً يمارسه السياسيون للتغرير بشعوبهم ومجتمعاتهم، في وقت كان يجب أن تكون فيه خداعاً للأعداء وللخصوم، وهذا ما أكده العلايلي في معرض كلامه عنهم، فقال: «إنَّ ساسة العرب لا يقومون بألاعيبهم لخداع عدوهم، بل لخداع شعوبهم، وهذه ـ في الخطة الموضوعة ـ كل مهمتهم»[2]. لذلك فنحن بحاجة إلى سياسيين يفهمون السياسة أنّها براعة في التنوير ورسالة في التثقيف والتوعية، وليست حرفة نفاق وتخدير وخداع، فيقول: «نحن بحاجة إلى أساليب من الرجال يفهمون السياسة لا على أنها حرفة تعني البراعة في التخدير، بل على أنّهارسالةتثقيف تعني البراعة في التنوير»[3].

وهكذا اعتبر العلايلي الحكام السياسيين أُناساً، يقذف بهم الشارع وتقذف بهم الأمية، ومن خضع لمثل هذه التربية لا يمكن أن يعرف الجُد في فكره، ولا الصدق في سعيه أو الإخلاص في عمله، لأنه ينطلق من منطلق فكري مشوَّه ومن إحساس ثقافي غير صحيح، وهذا ما يستنتجه العلايلي في طبائعهم حين

---

(١) العلايلي (عبد الله). «الانقلاب السوري»، جريدة كل شيء العدد ١١٠، تاريخ ٤٩/٥/٧ م، ص ٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). «لقد أُصيبت بالجنون»، جريدة كل شيء، العدد ١١٤، تاريخ ٤٩/٦/٣ م، ص ٥.

(٣) العلايلي (عبد الله): «أساليب من الرجال» مجلة الأديب م ٩، عدد ٧، سنة ٥٠ م، ص ٢.
العلايلي (عبد الله). «الأشخاص الحقائب»، كل شيء العدد ٢٦٣، تاريخ ٥٢/١٠/٢٦ م، ص ٥.

يقول: «الرجالات الرسمية لا يجدون الجدَّ كله في مضماره إن في الفكر وإن في السعي»[1].

ونتيجة لذلك أصبح الحكام السياسيون في نظره حقائب يحشوها الاستعمار بما يشاء ويلبسها ما يريد من أثواب ويخلع عليها ما يبتغي من ألقاب، فهنالك كما يقول: «حقيبة في ثوب بطل وأخرى في ثوب المصلح أو المقاوم أو المعارض»[2]، ولكنها في حقيقتها حلقات تتصل ببعضها وبالاستعمار وتدور في فلكه المرسوم، غايتها كسب ثقة الشعب ثم توظيفها أو تجييرها لصالح الدول الاستعمارية. فالحكام المدنيون إذا يرتبطون ارتباطاً عضوياً بالاستعمار، يحركهم كما يشاء ويصطنع لهم الأدوار كما يريد، فهم كالأشباح أو الظلال التي تتحرك لغاية معلومة وهدف مرسوم وهذا ما نلمسه في قول العلايلي: «إنَّ دولنا في رقعة هذا الشرق العربي وما دنى منه، كلعبة الظلال أو الأشباح تحركها خيوط أساسها في يد الاستعمار الذي يعمل لمصلحته»[3].

لذلك لا يمكننا القول أن سياسة الحكام المدنيين انبثقت من مصالح شعوبهم، ونتيجة لذلك لم يقدِّموا للمجتمع ما عجز عن تقديمه العسكريون فهم مدنيون وعسكريون، يسيرون في فلك الاستعمار الذي يحمي مصالحهم.

وقد يُقال إن هذا هو موقف الزعماء العرب منفردين، فلا بدّ من التساؤل عن نتيجة مواقفهم ككتلة مجتمعة؟. وما يريد الاستعمار من سياسته تجاههم.

أمّا إن اتفق الحكام العرب المدنيون، وعملوا من خلال كُتلة واحدة، فلن يكون تكتلهم إلا لخداع الجماهير والاتفاق على مصالحها والمتاجرة بقضيتها. يتفقون في سبيل ذلك ويتحالفون لأنهم في الحقيقة لا يملكون زمام أُمورهم، ولا يجرؤون على تمثيل مصالح شعوبهم. فهم يمثلون بشكل رئيسي مصالح الدول

---

(١) العلايلي (عبد الله). «الجريمة التي تُحاك»، كل شيء العدد ٨، تاريخ ٥٤/٨/١٠ م، ص ٨.

(٢) العلايلي (عبد الله). «شيء صريح: دسيسة»، كل شيء العدد ٧٣، تاريخ ٤٨/٨/١٣ م، ص ٥.

(٣) العلايلي (عبد الله). «عندما يستحسن قادتنا الخطأ». كل شيء العدد ١٣٨، تاريخ ٤٩/١١/١٨ م، ص ١.

الكبرى التي تحمي مصالحها من خلالهم، «إنَّ العرب لا قضية لهم، لأنه لا يدَ لهم في شأن أنفسهم.. ولقد تقع هنا وهناك في دنيا العرب على قضية تستطيع أن تقول عنها أنها فرنسية أو بريطانية، أمَّا أنْ تقع على قضية عربية فثق بأننا لم نعرف إليها الطريق بعد..»[١].

أحسَّ العلايلي أنَّ الاستعمار ما زال يخطط لنا تصاميم اتفاقنا الداخلي والخارجي، كما يخطط لاختلافنا وهو الذي يرسم لنا مستقبلنا بشكل يضمن مصالحه ويحقق أمانيه. وأحس أيضاً أنَّ عمل الحكام المدنيين ككتلة لم يكن بأفضل من عملهم كأفراد، فهو في الحالتين كما يقول «إلهاء للشعب عن غاياته ونقل حجر الثقل من قاعدة نضاله من هدف معلوم إلى هدف مجهول»[٢]. لذلك قرر ان من يعلِّق الآمال على نشاطات الحكام كجماعة فهو إمّا مخدوع أو متآمر لأن واجبه أنْ يُدرك أنَّ الاستعمار ما زال يخطط لنا نشاطاتنا كلها حتى قضية اشتراكنا في المنظمات الدولية له مشاركته فيها، وفي هذا المجال يقول الشيخ: «أُدخلنا إلى المنظمة الدولية في معسكر كتلة ولحسابها»[٣] لذلك لا يبارك قرارات الجامعات الدولية ومنظماتها خصوصاً ما يخص منها قضيتنا العربية فيقول: «... لا تلتمسوا الجد من جامعات وحكومات ومن منظمات ولجان...»[٤].

وجملة القول إن هؤلاء الحكام لا يمكن أن يقرروا مصير الوطن لأنهم ليسوا أهلاً لتقرير مصير أنفسهم، فكيف بتقرير مصائر الأوطان والشعوب، ولا يصح أنْ يكونوا مرجعاً للأمور الهامة في الوطن والمجتمع. لذلك يقول العلايلي «إنَّ مسألة نظام الحكم ليس مرجعها هؤلاء المسؤولين المتصدرين في القضايا العربية أصحاب الرؤوس الكبيرة... إنَّما مرجعها الحق، هو أنا وأنت والآخر وأعني أصحاب الرؤوس الصغيرة»[٥].

---

(١) العلايلي (عبد الله) «أضواء على السياسة اللبنانية، كل شيء العدد ٩٠، تاريخ ٤٨/١٢/١٧ م، ص ٤.

(٢) العلايلي (عبد الله). «أسرار وأخطار»، كل أسبوع العدد ١، تاريخ ٥٣/٦/١٣ م، ص ٧.

(٣) العلايلي (عبد الله). «هنا وهناك»، كل شيء العدد ٢٦٠، تاريخ ٥٢/١٠/٢٨ م، ص ٥.

(٤) العلايلي (عبد الله). «بطاقة تهنئة»، كل شيء العدد، ٧٧، تاريخ ٤٨/٩/٩ م، ص ٤.

(٥) العلايلي (عبد الله). «عندما يستحسن قادتنا الخطأ»، كل شيء العدد ١٣٨، تاريخ ٤٩/١١/١٨ م.

وأمَّا ما يريده الاستعمار فهو تنفيذ مصالحه السياسية والاقتصادية في وطننا وأمتنا، وينتج عن ذلك تقسيم الوطن العربي إلى أجزاء مبعثرة يحكمها الخلاف والتمزق ليحتكم الجميع إليه في النهاية ويبقى السيِّد المطاع في الأمور جميعها، لذلك يحذر العلايلي من «إعطاء الأقليات حقوقهم في وطن قومي صهيوني في فلسطين، وماروني في لبنان، وأرمني في أعالي سوريا، وكردي في أعالي العراق.. وإنَّ الغرغرينا التي بترت فلسطين ذهبت تمتد إلى الجسد العربي، من أطرافه إلى صميمه»[(١)]، وذلك ما يريده الاستعمار ويبتغيه، ففي ذلك خطر على الوطن العربي كله بما فيه هذه الأوطان القومية الطائفية التي ستنتشر هنا وهنالك.

ويحذر العلايلي الحكام من غضبة الشعب الذي صبر طويلاً وعانى من سياساتهم وتصرفاتهم فيقول: «حَذار... فالشعب ليس له رحمة الرب، فيفتدي الخطيئة بكبشٍ من لدنه، بل يجعل منهم أبداً أكباش خطيئاتهم»[(٢)]، لأن الشعب بشرٌ لهم أحاسيسهم ومشاعرهم وتصرفاتهم التي قد تخطىء وقد تصيب.

ويمضي الحكام السياسيون في تصرفاتهم الشاذة تجاه المجتمع لكن هذا الإمعان يراه العلايلي مؤشر خير، لأنه يعلم جيداً إنَّ الأرض العربية تحتضن البراكين والزلازل ولم يعد بعيداً أنْ تثور وتقذف بهم نتفاً ممزقة فيقول محذراً السياسيين: «... إلا فليعلموا إنَّ أرضنا تحتضن الزلزال وأنهم يقفون منها على فوهة بركان»[(٣)]، ولذلك أيضاً يحذرهم من انفجار القنبلة التي قد تحطم أوصالهم وتمزق أحشاءهم، فيقول: «إلا أنَّهم يلعبون بالقنبلة ولم يعد بعيداً أنْ تنفجر في أيديهم»[(٤)].

وهكذا لم تنطلق سياسة الحكام المدنيين من منطلقات وطنية صحيحة، ولم تتخذ هدفها الوقوف إلى جانب الشعب في مسيرته الطويلة وكفاحه المرير في

---

(١) العلايلي (عبد الله). «الانقلاب السوري»، كل شيء العدد ١١٠، ٤٩/٥/٧، ص ٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). «مسرح ينهار»، كل شيء العدد ٥، تاريخ ٤٧/٤/١٧، ص ١.

(٣) العلايلي (عبد الله). لقد انهار صرح القيود ومضى عهد الاغلال»، جريدة الأنباء العدد ١٧١، تاريخ ٥٤/١٢/٥ م، ص ١.

(٤) العلايلي (عبد الله). قنبلة تنفجر في أيديهم، كل شيء العدد ٩، تاريخ ٤٧/٥/١٥ م، ص ١.

الحصول على مكتسباته وأمانيه، بل كان السياسيون - منفردين ومجتمعين في كتل ومنظمات - أداة رخيصة يحركها الاستعمار كما يشاء، ويصطنع لها الأدوار التي يريدها ويرى أنها تخدم مصالحه، لذلك كله وقف العلايلي من أساليبهم السياسية موقف المعارض دائماً.

٣ - العلايلي وقضية فلسطين

إنَّ القضية الفلسطينية في المفهوم العلائلي هي محك للوجود العربي بأسره. لأن اغتصاب فلسطين يعني تفتيت الأمة العربية ومحوها من الوجود، فالقضية الفلسطينية هي قضية حياة أو موت قضية بقاء أو فناء بالنسبة للعرب جميعاً، لذلك يقول شيخنا: «ما تُمتحن به فلسطين - وبالأحرى ما نمتحن به في فلسطين - إمتحان يُراد به محونا، وما لا تمحوه فإنَّه لا بدّ يمحوك فمعركتنا في مضماره معركة البقاء ضد الفناء، ودفاعنا في غماره دفع الحياة في صدر الموت»[١]، وفضلاً عن ذلك فإن القضية الفلسطينية تجربة قومية كاملة تحقق وجودنا كأمَّة أو تقصر دونه كما يقول العلايلي «فما امتحنا ونمتحن به في فلسطين هو أقسى مما نتصور. . . إنَّه تجربة قومية خالصة تكشف عن مقدار كفايتنا لنكون أُمَّة، وعن درجة أهليتنا للقومية»[٢].

ونتساءل الآن: كيف ضاعت فلسطين؟. ومن يتحمل مسؤولية هذا الضياع؟

منذ مطلع القرن العشرين والفلسطينيون كشعب يدافعون عن أرضهم دفاع الأبطال، ويمنعون الصهيونية من احتلال بلادهم[٣]، ولكن بعد أنْ تدخل الحكام العرب بدأت كفة الصهيونية في فلسطين تميل إلى الرجحان، وهذا ما يصرح به

---

(١) العلايلي (عبد الله). «معركة القومية» كل شيء العدد ٥٧، ٢٣/٤/٤٨، ص ١.

(٢) العلايلي (عبد الله). «دعوة إلى الزحف السلمي»، الأسبوع العربي، العدد ١، تاريخ ١٥/٦/٥٩ م، ص ٦.

(٣) الكيالي (عبد الوهاب). تاريخ فلسطين الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٧٣ م.

العلايلي حين يقول: «ففلسطين قبل تدخل أولياء الأمور، ناضلت نضالاً بدءاً حكته الدهور للدهور، وثبتت ثباتاً كله الكبرياء روته العصور للعصور ثم قيل لأبنائها إفسحوا الطريق لندفع عنكم بالمناكب والصدور، وهناك حَقَّت النكبة وفُتحت أشداق القبور»[1].

وهكذا فبحجة الدفاع عن فلسطين باعها الحكام العرب، باعوها ليشتروا بثمنها تيجاناً ومناصبَ ومكاسب شخصية، : «باعوا العدو بكل شبر مهجة وهكذا يُباعُ الملك حين يضام»[2].

فالحكام العرب هم المسؤولون الحقيقيون عن ضياع فلسطين لأنهم تعهدوا بالدفاع عنها نيابة عن شعبها فأضاعوها. لكن هذا الضياع لم يكن من منطق الحرب فالهزيمة أو الانتصار، ولا من منطق الحماس والاندفاع العاطفي فالخسارة، بل من منطق البيع والربح والتجارة. لذلك يخاطب العلايلي الحكام قائلاً: «نعم أنتم المسؤولون ـ أيها السادة ـ عن كل تفريط يلحق بقضية العرب، قضية فلسطين. . . ومسؤوليتكم فيها مركَّبة وموقفكم يحسن أن تعوا بأنه موقف متعهد شخصي أمام الشعب الفلسطيني أخذ على عاتقه أمر الخصومة عنه»[3].

فضياع فلسطين كان نتيجة خيانة مدروسة ومخططة بين الاستعمار الغربي وبين حكام العرب الذين ما زالوا يترددون في الحكم على شركائهم في المؤامرة في حين يدرك الشعب هذه المسؤولية جيداً لأن: «العرب (كشعب) لم يتردد يوماً في الحكم على الضمير الغربي وأنَّه بؤرة عنيفة لا تنضح إلا بالرجس»[4] لذلك كله يحمّل العلايلي مسؤولية ضياع فلسطين للحكام العرب عموماً، ويرى إنَّ من حق الفلسطينيين ـ بعد هذا الضياع ـ أن يشاركوا هؤلاء الحكام في أموالهم وخيراتهم وسلاحهم، مشاركة حق ثابت وراسخ أكيد، ولذلك يقول:

---

(١) العلايلي (عبد الله). «عند بابه»، جريدة الرأي العام، العدد ٣٣٧، تاريخ ٢/٧/٥٥ م، ص ٤.

(٢) العلايلي (عبد الله). «دعوة إلى الزحف السلمي»، الأسبوع العربي، العدد ١، تاريخ ١٥/٦/٥٩ م، ص ٧.

(٣) العلايلي (عبد الله). «مسؤولون»، كل شيء العدد ٦٧، تاريخ ٢/٧/٤٨ م، ص ١ وراجع أيضاً: عبد الوهاب الكيالي، النضال الفلسطيني دروس وعبر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٧١ م.

(٤) العلايلي (عبد الله). «المحك لقيمة وجودنا» كل شيء العدد ٣٧، تاريخ ٤/١٢/٤٧ م، ص ١.

«للفلسطينيين حق ثابت في كل سلاح تملكه هذه الأقطار، ولهم حق واجب في دخل كل منها»[1]، ويجب أن لا تتخذ هذه المشاركة شكل الهبة أو المساعدة أو المنّة، بل شكل المسؤولية والواجب.

وإلى جانب ذلك كله وجد العلايلي إنَّ الحكومات العربية لم تكن مؤهلة أصلاً للدفاع عن فلسطين لأنها لم تخطط يوماً لقومية المعركة، فضلاً على أنها تتأثر بأفكار القائد الحاكم الذي قد يصيب وقد يخطىء وقد يتأثر بمؤثرات داخلية كثيرة وخارجية ربما وضعته في قفص الاتهام. لذلك يرى شيخنا إنَّ من الجنون والكفر أن ننتظر تحريراً لفلسطين ما دمنا نطالب به أُولئك المسؤولين فيقول: «. . . فنصيحتنا للناس، أن يعلِّقوا القضية بمسؤول حقيقي أي بهم أنفسهم، أمّا أولئك فمن الكفر بالعقل والكفر بالأخلاق والاستهانة بكرامة المبادىء، أنْ يكونوا محلاًّ للمسؤولية»[2].

إنَّ ضياع فلسطين جاء نتيجة لسياسة الحكام المتبعة، وهنا يجد العلايلي أنَّ تحولاً يجب أنْ يُتَّبع في التخطيط لهذه المعركة، فتشارك فيها الشعوب العربية مشاركة فاعلة حقيقية ويرى أنَّ «هذه المعركة»، معركة الصهيونية يجب أنْ تفهم قبل أيّ اعتبار على أنّها معركة الشعوب العربية وليست معركة حكوماتهم فقط» . فمعركة فلسطين معركة الشعوب العربية كلها التي هي وحدها ـ إذا تسلحت بالوعي والعلم والثقافة الوطنية والقومية فضلاً عن البندقية والمدفع ـ قادرة على الانتصار مهما طال الزمن ومهما تعقدت الأمور لأن الشعوب هي المنتصرة دائماً ما دام العلم والسلاح رائداها.

وهكذا، فإنَّ المسؤولية الشعبية تجاه المعركة هي التي تضع قضية التحرير في الخط الصحيح، وفي المنطلق الواضح، لأن المشاركة الشعبية تبقيها حية وإن خبت نارها في بعض الأحايين. وهذا أيضاً ما يراه العلايلي وما يوصي به عندما

---

(١) العلايلي (عبد الله). «خشية أضع كفي علي قلبي»، جريدة اللواء، العدد ٢٤٠٥، تاريخ ٢ ـ ٣ أيلول ١٩٧٧ م، ص ٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). «المسرح المتنقل»، كل شيء العدد ٥٨، تاريخ ٣٠/٤/٤٨ م، ص ١.
العلايلي (عبد الله). «من المسؤول»، جريدة اللواء العدد ٣٩، تاريخ ١٨/١٢/٤٧ م، ص ١.

يقول: «في المعركة الناشبة اليوم، المسؤولية شعبية قبل كل شيء، وبفهمها كذلك نضع أيدينا على سرٍّ نجاحها»[1]. لذلك ينبغي القول إنَّ قضية فلسطين لم تنتهِ بهزيمة عام ١٩٤٨ م، لأن نهاية معركة لا تعني النهاية الحاسمة للحرب، فالحرب أشواط ومعارك وليس المهم أنْ يخسر المحارب شوطاً أو معركة، بل المهم أنْ تبقى المعنوية عالية والعزيمة متوثبة والقضية تعتمل في النفوس، فيتحقق النصر ولو بعد حين. ولذلك أيضاً يوصي العلايلي بأن تُفهم هزيمة ٤٨ م، بأنها البداية الحقيقية للحرب وليست النهاية الحاسمة، لأنها وضعت الشعوب العربية وجهاً لوجه، وبتحدٍ هذه المرة أمام مسؤولياتها فيقول: «إنَّ الظَّفر الحقيقي ليس في مقدار ما تربح من أشواط، بل في مقدار ما تجيء في النهاية مالكاً أنفاسك لم تنقطع... فالهزيمة الحقيقية ليست في الميدان، بمقدار ما هي في الروح، في المعنوية وفي الوجدان، فالمهم أنْ تشتعل العزيمة ولا تخبو»[2].

ونختم القول إنَّ العلايلي رأى بثاقب بصره أهمية ما يسمى اليوم «بحرب التحرير الشعبية» أو بما يسمى «بحرب الاستنزاف»، ويقيننا لو أنَّ الحكومات العربية سعت منذ ذلك الحين لتوجيه شعوبها هذه الوجهة، لتغير حتماً الواقع الذي نعاني منه على صعيد القضية الفلسطينية اليوم.

وهكذا شغلت القضية الفلسطينية ذهن العلايلي باعتبارها القضية القومية الكبرى فاقترح لها الحلول التي تنوعت حسب الظرف والزمان. ومن هذه الحلول التي وجدها الشيخ ملائمة لحل القضية الفلسطينية الحل السلمي، أو ما يسمى بالحل الغاندي. ولعل العلايلي أحسَّ بصوابيته معتمداً على مسلمتين اثنتين:

المسلّمة الأولى: إن العرب ما زالوا يخطئون العتبة في الدخول إلى جوهر القضية الفلسطينية. فالمعركة لمَّا تزل معركة الحكومات العربية وأنظمتها في وقت حتَّمت الضرورة اعتماد «الشعبية» فيها، كما حتَّمت وضع العرب كلهم أمام مسؤولياتهم الحقيقية.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢.

(٢) العلايلي (عبد الله). «بل ابتدأت» مجلة الأديب ٧ م، عدد ٩، أيلول ٤٨، ص ٢.

أما المسلّمة الثانية فتنطلق من الواقع الإسرائيلي، فالإسرائيليون ما زالوا يحمّلون العالم وزر اضطهادهم ومعاناتهم على أيدي النازية، وما فتئوا يصورون أنفسهم نعاجاً يتوجب على العالم المتمدن مساعدتهم وحمايتهم، في وقت أصبحوا هم فيه النازيين الحقيقيين. فاكتشاف العالم لهذه الحقيقة هو وحده يزلزل قاعدة إسرائيل التي تقتات بالمساعدات الخارجية وتستظل بحمايتها، حتى باتت من مستلزمات حياتها.

أما الحل السلمي أو الحل الغاندي[١]، فيقوم على «إعداد اللاجئين للعودة إلى بيوتهم تحت رعاية الدول العربية جمعاء، وفي سمع العالم وبصره... وتحميل الضمير العالمي بهيئاته وحكوماته وشعوبه مسؤولية ما يحدث وماذا يحدث؟ أيحصدهم الإسرائيليون على الحدود بالحديد. والنار؟ فليكن. فهذا الموت الإنساني المستبسل النبيل هو وحده يزلزل قاعدة إسرائيل»[٢].

وهكذا وجد العلايلي الحل الغاندي هو الأفضل في زمنه، لأن التضحية العسكرية والمغامرة في خوض الحرب ضد العدو الإسرائيلي، لم تحقّق للشعب الفلسطيني سبل العودة إلى وطنه. فقط الموت الإنساني المستبسل أمام سمع العالم وبصره، هو الذي يساعد العرب على فضح حقيقة الإسرائيليين للعالم، وفي هذا انتصار أكيد للشعب الفلسطيني.

ومن الحلول أيضاً التمسك بمقترحات برنادوت أو العودة إلى المطالبة بها، وهي القائلة بإعادة فلسطين إلى وضعها قبل العشرينات، كأساس لحل المشكلة الفلسطينية. وترتكز منطلقات هذا الاقتراح عند شيخنا على عنصري الواقع والزمن، فالواقع أنَّ فلسطين كانت موئلاً للأديان السماوية الثلاثة، وإنها كانت أجزاء وتخوما تجاور بعضها البعض. أمّا عنصر الزمن فهو ليس لمصلحتنا أيضاً لأننا لمّا نحسن تربية أبنائنا بعد، تربية قومية ووطنية صحيحة، فبات يخشى

---

(١) قلعجي (قدري). غاندي أبو الهند. بيروت، دار العلم للملايين، سلسلة أعلام الحرية، رقم ١١، سنة ١٩٤٨ م.

(٢) العلايلي (عبد الله). «دعوة إلى الزحف السلمي»، الأسبوع العربي، العدد ١٥، تاريخ ٥٩/٦/١٥، ص ٧.

بـدونها أن تَمَّحى القضيـة الفلسـطينيـة كلهـا من الـوجـود بتطاول العهـد وانصهـار الفلسطينيين في الأقطار التي استضـافتهم. وفي هذا المجـال يقول العـلايلي: «إنَّ الكـونت برنـادوت شاء أنْ يحـل المشكلة حلاً تـاريخياً بـالرجـوع إلى ما كـان عليه الـوضع قبـل سنة ١٩٢٢ م، ملغيـاً كل الاعتبـارات الآنيـة، فلمـاذا لا نعتمـد نحن الطريقة نفسها أي طريقـة الحل التـاريخي فنرجـع بفلسطين إلى مـا قبل الانتـداب يوم لـم تكن تقريبـاً إلا أجزاء وتخـوما لـولايات تجـاورها، وبـذلك نتحـدى التقسيم المزور المصنوع بتقسيم عربي مشروع»[1]. فـلا بأس من القبـول إذاً بالمقتـرحات البـرنادوتيـة مرحليـاً ومتابعـة الاستعدادات بـدقة ووعي وتفكيـر لِمَا قـد يحـدث من مستجدات تعيد الحق إلى أصحابه الشرعيين.

وإذا كـان هذان الحـلان أو الاقتراحـان يناسب كـل منهما العـرب في مرحلة معينة وفي ظرف بالذات، فـإنهما أصبحـا لاغيين بحكم تقادم الـزمن وما طـرأ على القضية الفلسطينيـة من مستجدات، لذلك وجـد العلايلي أن الحـلَّ العسكري هـو الأفضـل في المكان والـزمان خصـوصاً أن الشعـوب العـربيـة مجتمعـة هي الأكثـر عـدداً، ودولها الأكثـر عـدة ولا سيمـا بعـد أن بـدأت تستـورد السـلاح وبكثـرة من مصادره المختلفة.

فمقـومات الانتصـار العسكري، إذاً متـوفرة عنـد العرب خصـوصاً إن العـالم بات مقتنعاً أنهم ـ حتى لو اتخذوا زمام الحرب وابتـدأوها ـ إنَّمـا يدافعـون عن حق مغتصب سليب، أو أنهم ينفـذون قرارات دوليـة وقوانين رفضت إسـرائيـل الإذعـان لهـا على الدوام، وفي هـذا المجال يقـول شيخنا: «التسليـح العربي بلغ الـذروة، وإسـرائيل معتـديـة بحكم عـالمي وإجمـاعي فيمـا تجـاوزت بـه مقـررات منـظمـة الأمم... ففي أيـدينا السـلاح، وفي أيدينـا حكم إجماعي يتـطلب التنفيـذ. ولكن السلطة الإجـرائيـة (مجلس الأمن) واهنـة... فلتكن صفتنـا أنّنـا جنـد من جنـود القانون تنفذ شرف مقررات المنظمة الدولية»[2].

---

(١) العلايلي (عبد الله). «غداً»، جريدة كل شيء العدد ٦٨، تاريخ ٤٨/٧/٩ م، ص ١.

(٢) العـلايلي (عبد الله). دعـوة إلى الزحف السلمي، الأسبـوع العربي العـدد ١، تـاريـخ ٥٩/٦/٥ م، ص ٧.

لكنَّ الحرب العربية الإسرائيلية التي ألحَّ العلايلي في طلبها كانت نتيجتها هزيمة أخرى للعرب، عندما حدثت عام ١٩٦٧ م، ورغم ذلك ما زال العلايلي يرى حتمية الحل العسكري لاسترجاع الحقوق المغتصبة في فلسطين، لكنه يتطلب هذه المرة استراتيجية جديدة تسير بخطين متوازيين.

الخط الأول ويقضي اليقظة والحذر في التعامل مع الإسرائيليين، لأن هؤلاء القوم كما يقول العلايلي «دهاة ماكرون يتقلبون كالحية الرقطاء»[١]، حتى يستحيل معرفة لونهم الحقيقي. ومن منظار اليقظة والحذر يتطلع العلايلي إلى مؤتمر جنيف الذي أزمع عقده للتفاوض بين العرب والإسرائيليين، وعزَّز ظنه هذا أن الإسرائيليين يريدون التفاوض مع العرب وما زالوا يحتلون فلسطين ويقتطعون أراضي الأقطار العربية المجاورة لها. لذلك يتساءل العلايلي ويقول: «علام يتفاوضون؟ أعلى القسم العربي...؟. وإذا كان الأمر كذلك فيكون الراغبون بجنيف قد بدأوا التفاوض من فراغ، وهو أغرب وأعجب تفاوض يعرف في تاريخ الدبلوماسية»[٢].

إذاً ماذا يرتجى أن تقدم إسرائيل في مثل هذا التفاوض غير الخداع والنفاق فهي ليست صاحبة الحق أصلاً في شيء، لذلك يرى أنَّ التفاوض مع الإسرائيليين قبل جلائهم عن الأراضي التي يحتلونها مكيدة وخداع للعرب كافة، وفي هذا المجال يقول: «ففي الأمس باسم فلسطين خسرنا فلسطين، واليوم باسم التفاوض قبل الجلاء لا أدري ماذا يراد بنا أنْ نخسر»[٣].

ويزيد من ارتياب العلايلي إنَّ هذا المؤتمر يتنادى لعقده برئاسة الولايات المتحدة الأميركية وهي طرف أساسي في النزاع العربي - الإسرائيلي، «فالرئاسة

---

(١) العلايلي (عبد الله). «في الخط الصحيح»، جريدة اللواء، العدد ٢٤١١، تاريخ ٩ - ١٠ أيلول، ١٩٧٧ م، ص ٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). «بداية لحن أمل...، تشوشت أوتاره»، جريدة اللواء، العدد ٢٤٣١، تاريخ ٤ - ٥ ت ١ سنة ١٩٧٧ م، ص ١.

(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

الأميركية عدا معمدانيتها، تستمد قوتها من الكونغرس نصير الصهيونية وممثل الاحتكارات وتجار الحروب»[1].

وإن كان لا بدّ من التفاوض مع إسرائيل، فيجب أنْ يكون بعد انسحابها الكامل من الأراضي العربية كافة وإعادة الوضع الفلسطيني إلى ما كان عليه قبل العشرينات هنا فقط يعتدل التفاوض ويستقيم ويمكن التفاهم بين الأطراف المتنازعة حول إيجاد أسس للعيش المشترك.

والخط الثاني يتطلب التأني في طلب الحل إنْ سلماً وإنْ حرباً، لأن عنصر الزمن أخذ يميل لصالح القضية الفلسطينية، إذا عرف العرب كيف يوظفون النفط في سبيل تحقيق مكاسب سياسية، فضلاً عما تحققه المقاومة الفلسطينية من مكاسب أخرى بدأت نتيجتها تظهر فعلاً في المحافل الدولية التي أخذت تشعر بحقوق الشعب الفلسطيني المشروعة.

إنطلاقاً من هذه المتغيرات وخوفاً من توسعها وترسيخها، يرى العلايلي إنَّ إسرائيل بدأت تَلُحُّ في طلب الحل النهائي إن سلماً وإن حرباً، ومن هذا المنظار يرى سر فوز كتلة ليكود المتطرفة في الانتخابات الإسرائيلية فيقول: «فإسرائيل في الحقيقة والواقع بات الحل عندها قضية: أنْ تكون أو لا تكون وليكود هي الطرف الصلب حتى الحد الأقصى... والفوز المذكور لا أعتقد بأنَّه جاء عفوياً نتيجة انتخاب، بل باتفاق الأطراف الإسرائيلية كافة»[2].

ويتطلب التأني في طلب الحل العسكري، الاستعداد العتادي السري للمعركة القادمة، كما يتطلب تنسيقاً سياسياً وعسكرياً كاملاً بين الفلسطينيين والأردنيين لأنهما معنيان مباشرة بالقضية الفلسطينية «لأن الأردن في صميم القضية

---

(١) العلايلي (عبد الله). «خشية أضع كفي على قلبي»، اللواء، العدد ٢٤٠٥، ٢ ـ ٣ أيلول سنة ١٩٧٧، ص ١.

(٢) العلايلي (عبد الله). «الليكودية... ومغزى فوزها»، اللواء العدد ٢٣٩٤، تاريخ ١٩ ـ ٢٠ آب ١٩٧٧ م.

كما أنَّه أساساً من الدول الضامنة. . . فلو جرى التنسيق بين المقاومة والأردن، لأخذت الدرب على أيِّ احتمال وافتراض»[1].

ويتطلب التأني في الحل العسكري أيضاً التنسيق بين الفلسطينيين والدول العربية وشعوبها كافة وتوحيداً لمواقفهم لما فيه مصلحة الفلسطينيين العسكرية والسياسية والقومية.

ونختم بالقول أن العلايلي تناول القضية الفلسطينية تناولاً موضوعياً، فحلل أسباب ضياعها وحدد مسؤولية الحكام العرب مجتمعين فيه. وبعد الاحتلال بقيت القضية الفلسطينية شغله الشاغل، فاقترح لها حلولاً ينسجم كل منها مع ظرفه وزمانه، سواء منها الحل السلمي أو البرنادوتي أو العسكري، لكن هذا الأخير يبقى الأنسب والأفضل في نظره، خصوصاً إذا ارتدت المعركة الطابع الشعبي والقومي ووظف العرب في سبيلها إمكاناتهم كلها من عسكرية واقتصادية وسياسية وغيرها.

٤ ـ الوطن اللبناني وسياسات الحاكمين والمعارضين

إنَّ الوطن في المفهوم العلائلي هو «المعنى الأكمل لآمالنا، والوعاء الأقدس لحمل أحلامنا وأمانينا، والوجه الأسنى المشرق بكل كفاءاتنا. . . هو هذا الرحم الذي تدور حركته ولا تفتأ على الخلق والإنشاء أبداً، والتكييف والتحوير أبداً، والتمخض والانكشاف دائماً على ولادات»[2]. فالوطن إذا هو الرحم القادر على الولادات الخلاقة المبدعة، وهو موئل الآمال ومبتغى الأحلام وبدونه لا تكتمل إنسانية الإنسان.

والوطن الحقيقي هو الذي تسوده حرية الرأي، التي يجب أنْ تكون وليدة الفكر الحر، فمن لم يحرر عقله أولاً فليس له رأي. . . (يجب أن يسوده) الصراع

---

(١) العلايلي (عبد الله). «خشية أضع كفي على قلبي»، اللواء العدد ٢٤٠٥، تاريخ ٢ ـ ٣ أيلول سنة ١٩٧٧ م، ص ٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). «شيء صريح»، كل شيء العدد ١٤، تاريخ ٤٧/٦/١٩ م، ص ١.

النفسي والثورة الفكرية والنقد الذاتي ثم الشخصية الكاملة»[1]. وهذا يعني أن دعائم الوطن الحر المستقل تتمثل عند شيخنا بحرية الفكر والتحرر من المعتقدات والارتباطات والأفكار التي تقف عائقاً في وجه البناء الوطني، فضلاً عن الصراع النفسي الذي يخلِّص الإنسان من الركود والجمود، ويحثّه على ارتياد أفكار جديدة ومعتقدات، كما تتمثل بالثورة الفكرية التي تهدف إلى اختيار الأمثل، فضلاً عن النقد الذاتي الذي يصحح الأفكار ويقوّم الأعوجاجات، وهذه كلها تساعد في بناء الشخصية المتكاملة التي يجب أن تكون الهدف الأول للمواطن.

أمّا الوطن العربي عند شيخنا فهو كل «أرض دخل في تركيبها عناصر من عضوية الاحياء الذين لا يزالون يعيشون فوق أديمها»[2]، وهو كما يقول في مجال آخر، «كل أرض سيطرت علبها لغتهم سيطرة تاريخية وحالية وضمت من رفاتهم ما يكاد يشكل طبقة من تراب قشرتها التي يسعون فوقها»[3]، فهو الأرض التي امتزجت رفات العرب بترابها فأضحت جزءاً منها بحكم الاستمرار الزمني والتأثير الحضاري في شعوبها.

لكي يكون الوطن وطناً بالمعنى الحقيقي يجب أن يكون هو نفسه المعاهدة الأقوى التي تربط المواطنين ببعضهم، فتتعاقد الخناصر حوله، وتتزاحم المناكب دفعاً عنه لأنه الموئل الأول والملاذ الأخير لجميع بنيه، إنّ «الوطن نفسه هو المعاهدة. . . وهو لا يعرف الفرقاء»[4].

وعلى ضوء هذا التحديد لا بدّ من التساؤل: كيف وجد العلايلي الوطن اللبناني؟

وجد العلايلي الوطن اللبناني «مقداراً من الأحياء في مقدار من الأرض، أو

---

(١) العلايلي (عبد الله). «أصبحت البلاد هاوية في انحدار»، جريدة الأنباء، العدد ٩٤، تاريخ ٥٣/٥/٨ م، ص ٨.

(٢) العلايلي (عبد الله). «لماذا أنا قومي عربي» مجلة الأديب م ٣، عدد ١١، سنة ٤٤ م، ص ٩.

(٣) العلايلي (عبد الله) دستور العرب القومي، ص ١١٦.

(٤) العلايلي (عبد الله) «كتاب مفتوح إلى بيار الجميل»، اللواء العدد ١٧١١، تاريخ ٧٥/٦/٢٣.

مقداراً من المظاهر في مقادر من السلطان»[١]. فلبنان عبارة عن تجمعات بشرية تعيش على حفنة من تراب، دون ارتباط اجتماعي حقيقي أو تناسق أو تناغم، أو شعور حقيقي بالمواطنية الصحيحة لأنه سلطان يفرض ومظاهر مدنية وعسكرية تحترمها فئة من بنيه وترفضها أخرى. واقتسام للمناصب وتوزيع للمغانم والأرباح دون تفكير حقيقي في مستقبله كوطن، لذلك لم يعد يراه شيخنا: «مرقداً يبعث على الطمأنينة، بل بات (عنزة نطاحة) لا تدري أين تصيب بقرونها... فلبنان عبارة عن تجمع لا مجتمع...»[٢]. وهكذا تحول لبنان من حلم امتلاك مرقد لعنزة إلى وحش لا يكترث أنَّى يصيب بقرنيه، لأنه أثبت فعلاً أنّه تجمعات تحكمها أفكار متنازعة ومصالح متصارعة تضاف إلى تجمعات أُخرى تُكَوِّنُ في مجموعها واقع الوطن اللبناني الحالي.

وهنا لا بدّ من التساؤل، ما هي الأسباب التي حالت دون تحقيق الوطن اللبناني كوطن حقيقي؟

يتكلم العلايلي على هذه الأسباب ليحذر من الوقوع في شركها، ولينبِّه لأخطارها وهي في مجموعها تحول دون تحقيق الوطن اللبناني، ونحن هنا إن قدمنا سبباً أو أخرنا آخر فليس من منظار الأولوية والأهمية بل من منظار التعددية والتفصيل فقط.

من هذه الأسباب، الطائفية التي تزعزع الكيان اللبناني وتزلزل أسسه، لأنها إن استشرت فيه حوّلته إلى تجمعات وتشكيلات تُقرِّب بينها المصالح حيناً وتبعد حيناً آخر. فكل طائفة من الطوائف اللبنانية المتعددة تحاول أن تفرض تمثيلها في الحكم بشكل يبقي الجذوة الطائفية حيَّة تسري بصمت في الأبناء والأحفاد لكي تلتهب في كل حين، «فكل طائفة تشكل (نقابة) وهي تفرض تمثيلها»[٣]. وهذا

---

(١) العلايلي (عبد الله). شيء صريح «كل شيء العدد ١٤، تاريخ ٤٧/٦/١٩ م، ص ١.

(٢) أبو زيد (جوزيف). «عبد الله العلايلي يقرأ مستقبل الوطن». الأنوار العدد ٥٩٤٨، تاريخ ٧٧/٦/١٢ م، ص ٩.

(٣) العلايلي (عبد الله). «قبضة من فساد»، جريدة كل شيء العدد ١٨، تاريخ ٤٧/٧/١٧ م، ص ١.

التمثيل حوَّل المجتمع اللبناني إلى «نقابات طائفية»[1] يتعذر انصهارها وتعاطفها مع متطلبات الوطن لأنها نقابات تنتظم فيها الشهوات الاستقلالية والانفصالية.

ومع الوقت تكرَّس الإحساس بالطائفية والولاء لها وأصبح «الحس بالشخصية الطائفية كفعالية أعمق من الحس بالشخصية الوطنية»[2]، وهنا يكمن الخطر الحقيقي لأن الانتماء للبنان يجب أنْ يرتفع فوق الانتماءات، ويسمو فوق الاعتبارات، وإلا تعرَّض الوطن للخراب والدمار وأضحى سكانه بدواً أو أكثر رجعية من البدو، فهؤلاء يتناحرون من أجل البقاء، أمّا تناحر الطوائف اللبنانية فأسكن أبناءها المقابر. لذلك وجد العلايلي أنّنا كلبنانيين، «لا نزيد على كوننا بدواً متأنقين، بل الأمر دون ذلك في مقياس المنطق وحساب القيمة، لأن تناحراً في البادية من أجل الحياة هو فوق تناحر يمشي بنا إلى المقابر، ويطبع على أديمنا لعنة الموت ويجعل من وطننا بلداً أكبر ما فيه مقبرته»[3]. وجد العلايلي أنّ لبنان لَمَّا يزل رهين عقدة خوف طائفية، «إنَّ اللبناني لم يزل يغشاه تفزُّعٌ في مواجهة لبناني من طائفة أُخرى، لأنه لا ينظر إليه نظره إلى وطني قبل أيِّ اعتبار، بل هو في عرفه وطني صيغة سياسية فقط»[4]، فهذه العقدة كرَّست الإحساس بالطائفية وكانت سبباً من الأسباب التي حالت دون انصهار اللبناني بوطنه ومجتمعه، وستبقى كذلك ما دامت علاقة اللبنانيين مع بعضهم «... تنضح بالشك الخفي، ويمشي الاتهام المغلَّف بين جانب منه وجانب، وتظل فئاته في يقظة ترقب ومكابدة»[5]. فلكي يغدو لنا وطن، يجب أنْ يرتفع اللبنانيون فوق الترقب والشك والاتهام، كما يجب أن يتركوا المحرضات الطائفية جانباً ويستجيبوا فقط لمحرضات الوطن، وبذلك كما يقول العلايلي: «نغدو وطنيين نستجيب لمحرضات الوطن من صميمه»[6].

(١) العلايلي (عبد الله). «أصبحت البلاد هاوية في انحدار»، جريدة الأنباء، العدد ٩٤، تاريخ ٥٣/٥/٨ م، ص ١.

(٢) جبر (جميل). لبنان في روائع أقلامه، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤ م، ص ٣٤٢.

(٣) جبر (جميل. لبنان في روائع أقلامه، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤ م، ص ٣٤٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٤٢.

(٥) المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها.

(٦) العلايلي (عبد الله). «قبضة من فساد»، كل شيء العدد ١٨، تاريخ ٤٧/٧/١٧ م، ص ١.

ويحاول العلايلي أيضاً أنْ ينتزع ما ترسَّخ في نفوس اللبنانيين من محرضات طائفية تختلف في واقعها عن الدين، فالدين شيء مقدس وهي شيء بغيض، فيقول: «أيّها القوم ليست الطائفية ديناً، بل هي عدوَّة كل دين. . . ألا من يخلص لبنان من الطائفية أو من يخلِّص الطائفية من قلبها الحقود»[(١)].

فتهذيب الطائفية أو إلغاؤها حاجة يتطلبها الوطن وكل عرقلة أو تلكؤ في سبيل ذلك يعتبر خيانة للدين وللوطن وللإنسانية على السواء. من هذا المنطلق يؤكد العلايلي على إلغاء الطائفية: «. . . لا بحكم الوطنية فقط، بل بحكم الإنسانية أيضاً، وكل تلكؤ معناه خسران الوطنية والإنسانية جمعاء»[(٢)]. فطائفية، كالطائفية في لبنان، ترتدي زي المقاتل والمحارب والمخاصم لا شك أنَّها من المعوقات التي تقف في وجه انصهار الأبناء والأحفاد في وطن واحد موحد.

ومن الأسباب التي حالت دون تحقيق الوطن اللبناني كوطن حقيقي، المعارضة التي هي في الحقيقة وسيلة من وسائل الصراع الاجتماعي والسياسي، وأداة من الأدوات القادرة على إيجاد تشريعات وقوانين أكثر قدرة على رفع مستوى الكائن من الأساليب المتَّبعة، وأكثر انسجاماً مع أفكار الشعب وتطلعاته. فالمعارضة السياسية الناجحة هي التي تضع نصب أعينها تصويب أساليب الحكم إذا ما تعثَّرت والارتقاء بها نحو الأسمى والأفضل والأكمل، وهنا لا بدّ من التساؤل: هل عرفت السياسة اللبنانية المعارضة؟ وما هو موقف العلايلي منها؟.

الواقع أنَّ السياسة في لبنان عرفت نوعين من المعارضة، وهما معارضة «تعتمد التسويات وأنصاف الحلول، ومعارضة تعتمد الزلزلة»[(٣)]. أمّا التي تكرست في الأوساط السياسية فهي معارضة التسويات وأنصاف الحلول وكانت هي والحكم من معدن واحد، «فالإيجابية الحاكمة والسلبية المعارضة كلاهما صنوان في متجر للزجاج»[(٤)]. وهذا يعني أنَّها منحوتات للإيجار أو للبيع تتحرك

---

(١) العلايلي (عبد الله). «أصبحت البلاد هاوية في انحدار»، الأنباء العدد ٩٤، تاريخ ٨/٥/٥٣ م، ص ٨.

(٢) جبر (جميل). لبنان في روائع أقلامه، ص ٣٤٢.

(٣) العلايلي (عبد الله). «كيف تثمر»، جريدة كل شيء العدد ٢٥٤، تاريخ ١٧/٨/٥٢ م، ص ٥.

(٤) العلايلي (عبد الله). «لا مفاوضة إلا بعد الجلاء»، كل شيء العدد ١٢٩ تاريخ ١٦/٩/٤٩ م، ص ٤.

إذا حُرِّكت، وتنطق إذا أنطقت، وترتدي زيًّا واحداً وإن تعددت أشكاله وألوانه.

لذلك لا يستطيع الكائن أنْ يفرق بين غاية الحكم والمعارضة في لبنان، فكلاهما يغرر بالشعب كل بطريقته الخاصة. «فالإيجابية تصفُّ وتنضدُ أمام عينيك الضامئة كؤوساً وكؤوساً فارغة، ما شئت وشاء لها الفراغ... والسلبية تفعل فعلها أيضاً»[1]، فالشعب إذاً هو المغدور أبداً والظامىء دائماً مهما كَثُرَت الكؤوس وتعددت، لأنها في الحالتين لم ترو ظمأ أو تشفِ غلا، ومثلها وعود المسؤولين والمعارضين على السواء فكلها معسولة لكنها تنطلق من فراغ. أمّا المعارضة التي تكرَّست في فكر العلايلي فهي المعارضة الزلزلة التي تهدف إلى إعداد الشعب إعداداً واعياً ومسؤولاً، وهذا ما جعله يطالب المعارضين قائلاً: «انصرفوا إلى إنشاء هذا الشعب إنشاءً، واحكموه إعداداً وبناءً، وعلموه كيف تكون كلمته وحدها الكلمة الآسرة، وإرادته وحدها الإرادة القاهرة، وبذلك تكونون قد أدَّيتم رسالتكم وظفرتم باحتجاجكم»[2]، فواجب المعارضة إذا أنْ تساعد الشعب وتنشر الثقافة بين أفراده ليحكموا أنفسهم بأنفسهم ويجبروا الآخرين على التسليم بمكتسباتهم وحقهم في عيش حرّ كريم.

فمعارضة من هذا النوع تتطلب عنفاً وقوة، تتطلب هدماً وبناءً[3]، ولا عجب أنْ باركها الشيخ: «نبارك المعارضة التي تهدف في اتجاه غايات بنائية أو تصحيحية عليا، نبارك المعارضة لأنها تحمل بذور ثورة فكرية، نبارك المعارضة لأنهل لا تلقي بين طبقات الشعب سلاحاً أحمق، بل ناراً كنار موسى»[4].

هنا يبدو العلايلي واضحاً أشدّ الوضوح، فهو يبارك المعارضة التي تبغي البناء والتصحيح وتحمل بذور ثورة فكرية بين ثناياها، شرط أن تكون مخلصة في عملها، جادة في مقاصدها ومراميها. يبارك المعارضة التي تسري كنار موسى فتأتي برداً وسلاماً ولو بعد حين، محطمة في طريقها صروح البغي وعروش

---

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢) العلايلي (عبد الله). «شيء صريح»، جريدة كل شيء، العدد ١٢، تاريخ ٤٧/٦/٥م، ص ١.

(٣) أوضحنا ذلك في كلامنا على الإصلاح السياسي عند العلايلي.

(٤) العلايلي (عبد الله)، «شيء صريح»، جريدة كل شيء، العدد ١٤، تاريخ ٤٧/٦/١٩ م، ص ١.

الظلم والاستبداد، ثم تعاود البناء فيأتي أعمق رسوخاً وأكثر شموخاً، والحكم أكثر قدرة على ممارسة دوره الطبيعي.

أمّا التخريب لأجل التخريب، والهدم لأجل الهدم، وحمل السلاح للذة حمل السلاح، فهذه لم يقرها العلايلي ولم يطالب بها مطلقاً لأنه يعرف جيداً أنَّ السلاح الأحمق بين أيدي الناس فيه خراب أكيد للوطن. ولكنه لا يرضى بمعارضة «التسويات وأنصاف الحلول» التي تمالىء الحكم على حساب المصلحة الشعبية والوطنية والتي أصبحت من الأسباب التي حالت دون بناء الوطن اللبناني بناءً متيناً وصحيحاً يقوم على أسس واعية ومدروسة.

ومن الأسباب أيضاً الشعب الذي يجب أنْ يكون فعْلُه كفعل الزلزلة في وجه الحاكم الظالم(1) أو كفعل النار التي لا تبقي ولا تذر لكنها تأتي برداً وسلاماً بعد حين.

وبعد معايشة العلايلي «للأكثرية الصامتة» من الناس وبعد اختلاطه بالطبقات الشعبية التي يعتبرها صاحبة الحول والطول أدرك بأن «الطائفية كحس فاعل في الناس انطفأت، وإنما هو التهريج باسم الطائفية من قبل نفر وصولي»(2). هنا وجد شيخنا أنَّ واجب الأكثرية الصامتة «أن تقف وتقول بإصرار: إنّي هنا، وأنا صاحبة الحل والربط في الأمور كلها، لأنني أُمثل الشعب وهو . . . الموجود الحقيقي في المفهوم الديمقراطي»(3). أمّا أنْ تتحول الأكثرية الصامتة إلى أكثرية ميتة حيث يوطىء الشعب « . . . كل موطىء ويسام الخسف بكل ألوانه . . ثم لا تصيب عنده ردة فعل إيجابية»(4) هنا يصبح ميتاً وعقبة تحول دون تحقيق الوطن الحقيقي.

ومن تلك الأسباب كذلك التمثيل النيابي، لكنه هو الأصل في النظام

---

(1) أشرنا إلى ذلك عند كلامنا على رأي العلايلي في الإصلاح السياسي.

(2) العلايلي (عبد الله). «كتاب مفتوح إلى بيار الجميل»، جريدة اللواء، العدد ١١٧١، تاريخ ٢٣/٦/٧٧م، ص ١.

(3) العلايلي (عبد الله). «صنم من تمر»، جريدة كل شيء، العدد ٢، تاريخ ٢٧/٣/٤٧، ص ١.

(4) العلايلي (عبد الله). «في اللهب ولا يحرق»، كل شيء العدد ٩٦، تاريخ ٢٨/١/٤٩م، ص ٤.

الديمقراطي الحر، يهدف أول الأمر إلى أنْ يحكم الشعب نفسه بنفسه، فيختار من يجده أهلاً لتمثيل أمانيه وتطلعاته. فالنواب في المفهوم العلائلي هم من يرون في الندوة النيابية «هيكلاً ومحراباً وفي أمانيك (أماني الشعب) إنجيلا وقرآناً، وفي أنفسهم عباداً يقدمون قرباناً، ويجعلون من أعمالهم أبداً لأمانيك جبهة ناصعة وعنواناً»[1]. وهذا يعني أنَّ النائب هو من وطَّن نفسه على تقديم التضحيات ومن قدَّمها كبشاً وقرباناً على مذبح الشعب، كما أنّه من أَمَّ هيكل الشعب ومحرابه متخذاً من الأماني الشعبية هدفاً وغاية وشعاراً.

والنائب هو «الذي يدخل ساحة النيابة بعقلية الجندي وهو يخوض المعركة، فإنه لا يفكر إلا بشرف الخدمة فقط، كما لا يفكر بقيمة وجوده إلا في قيمة ما يبذل من جهد مستبسل»[2]. وهو أيضاً من تمتَّع بضمير حي أشعره بثقل الأمانة الشعبية الملقاة على عاتقه، لأن «الضمير النيابي هو الذي يُشعر النائب بمبلغ الأمانة التي يحملها، وبعظم الرسالة الوطنية التي يجب عليه تبليغها»[3].

أما دور النواب مجتمعين فيجب أنْ يتعدى ذلك إلى التعبئة الوطنية والقومية وإعداد الشعب إعداداً صحيحاً مستقيماً بما يملكون من أساليب ثقافية ووسائل تربوية واجتماعية كونهم أعلى سلطة تشريعية في الدولة، لذلك يرى العلايلي في المجالس النيابية «مجالس تعبئة للعمل القومي على كل وجوهه والخدمة العامة»[4]. أمّا إذا اعترض سبيل النواب معترض فيجب معالجته بصراحة وحكمة وواقعية وبتغليب إرادة الشعب على كل إرادة وفي هذا المجال يقول: «النواب اليوم مدعوون إلى المعالجة في صراحة وتحدٍ مهما كان الحائل المعترض... وإلا فانهم جبناء، وجبنهم مركب من الذلة والعار..»[5]، فالمجلس النيابي يجب أنْ يكون جازماً في صراحته، حازماً فاضحاً أساليب الحكام إنْ التوت، باثاً النور

---

(١) العلايلي (عبد الله). «الكلمة الآن للشعب»، جريدة كل شيء، العدد ١٠، تاريخ ٢٢/٥/٤٧ م، ص ١.

(٢) العلايلي (عبد الله). «صنم من تمر»، كل شيء العدد ٢، تاريخ ٢٧/٣/٤٧ م، ص ١.

(٣) العلايلي (عبد الله). «الضمير النيابي»، جريدة كل شيء العدد ١، تاريخ ٢٠/٣/٤٧ م، ص ١.

(٤) العلايلي (عبد الله). «صنم من تمر»، جريدة كل شيء، العدد ٢، تاريخ ٢٧/٣/٤٧ م، ص ١.

(٥) العلايلي (عبد الله). «شيء صريح»، جريدة كل شيء، العدد ١١، تاريخ ٢٩/٥/٤٧ م، ص ١.

في طرقات الشعب المظلمة، كاشفاً عن أمراضه السياسية والاجتماعية بغية الانتصار عليها وتجاوزها.

وهنا نتساءل: هل كان التمثيل النيابي اللبناني على هذا المستوى في نظر العلايلي يا ترى؟. وجد العلايلي أنَّ التمثيل النيابي في لبنان يختلف عن فهمه له تماماً، فالنائب كثيراً ما يغرر بالشعب ويطلق الشعارات الجوفاء «كالجهاد السياسي»[1]، مثلاً، فيما هو يتصرف حسب ميوله وأهوائه ومصالحه[2]، لذلك جاءت إصلاحات المجلس النيابي السياسية ـ إذا ما وجدت ـ «كالقالب الصيني» الذي يحبس الرِجْل عن النمو، ويفرض عليها الضمور ويقف بها دون تطور الزمن بحجة بقائها جميلة متناسقة، لكنها تأتي ضامرة لا تراعي التطور ولا التناسق مع حجم الجسم وشكله، فتصبح بعيدة عن التناسق الإجمالي بشكل عام.

وهذا ما يطلقه العلايلي على الإصلاحات النيابية اللبنانية التي: «جاءت كلها في مثل الحذاء الصيني الذي يظل حيث هو من الرِجْل، وتظل الرِجْل حيث هي من الضمور»[3]. والتمثيل النيابي عندنا في لبنان كما يراه العلايلي يعني أيضاً «شرعية الهوى والشطط والتجاوز»[4] لأن النماذج النيابية تحلل لنفسها كل شيء، وتخلع على تصرفاتها الشاذة وتجاوزاتها الكثيرة صفة الشرعية والشرعية منها براء. والنائب في مطلق الأحوال لا يمثل المدَّ الشعبي الكبير بل يندفع إلى المجلس «إمّا بعقلية الوظيفة، وإمّا بعقلية الوجاهة، وإمّا لمحض المنفعة ولم يدرِ أنَّ مجالس النيابة ليس مجالس استخدام تسعى لتخدم المسجلين فيها، كما أنها ليست معامل (تذويت) تصنع (الذوات) وتنتج الأرستقراطيين»[5].

---

(١) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ١٩.

(٢) العلايلي (عبد الله). «اللاحياء السياسي»، كل شيء العدد، ١٨٠، تاريخ ٢٨/١/٥١ م، ص ٥.

(٣) منعم (طانويس)، وعلى الأرض السلام قدَّم له العلايلي، لا مطبعة، ٥٢ م، ص ٩.

العلايلي (عبد الله). «الشعب السوري يحتفل»، مجلة الطريق م ١٣، عدد ٦، سنة ٥٤، ص ٦.

(٤) العلايلي (عبد الله) «ضمانة لا تضمن شيئاً»، كل شيء العدد ١٨٨، ٢٥/٣/٥١، ص ١.

(٥) العلايلي (عبد الله). «صنم من تمر»، جريدة كل شيء العدد ٢، تاريخ ٢٧/٣/٤٧ م، ص ١.

إذاً فالمجالس النيابية عندنا لم تمارس دورها الصحيح. ولم تستطع القيام بالمطلوب منها لذلك أضحت من المسببات والعوائق التي وقفت في طريق المواطنية الصحيحة عند المواطن اللبناني، وفضلاً عن ذلك فإنها ضاعفت من تردي الأوضاع السياسية في لبنان وزادت من تخلفه لأنها شوَّهت النظام البرلماني الذي فرض عليه العلايلي شروطاً وقيوداً عديدة.

من هذه الشروط حتمية البرنامج الانتخابي وبذلك يتحتم على كل مرشح للانتخابات النيابية أنْ يوضح الأسباب التي دعته لترشيح نفسه للنيابة، والخطَّة التي سينتهجها ويسهم من خلالها في تقدُّم مجتمعه ووطنه. بل يجب أن يشترط لقبول ترشيح النائب أنْ يتقدم ببرنامج انتخابي متكامل، وهذا ما يقترحه العلايلي عندما يقول: «لا يجوز للمرشح أن يتقدم إلى الميدان الانتخابي إلا ببرامج مسطورة واضحة كل الوضوح، مفصَّلة كل التفصيل لا غموض فيها ولا التواء ولا تعقيد»(١).

ومن الشروط التي يفرضها العلايلي على النظام البرلماني في لبنان لكي يستقيم، عدم جواز إفرادية الترشيح. لذلك يوصي الشيخ بأنْ تلغى الإفرادية في الترشيح النيابي وبأن لا تتم الانتخابات إلا عن طريق مجالس نقابية واتحادية تختار ممثليها في الحكم ثم تقدمهم للشعب ليبارك لها هذا الاختيار. ودور هذه المجالس أنْ تَشُدَّ إزر النائب إذا أجاد أو تتخلى عنه إذا قصر تمهيداً لنزع الثقة الشعبية منه، لذلك يوصي شيخنا: «أنْ تُعَبَّأ كل منطقة انتخابية تعبئة نقابية ومجلس الاتحاد النقابي في المنطقة ينصح (النائب) - ما وسعه - ويُقَوِّم، فإن لم يجدِ سبيلاً يضرب ضربته فيحاكم ويحكم، وبذلك نضمن النائب ونضمن النيابة»(٢).

ومن تلك الشروط أيضاً الرقابة الشعبية التي يجب أنْ يفرضها الشعب على النائب بعد دخوله إلى المجلس النيابي، بصفته المسؤول الوحيد أمام ناخبيه.

---

(١) العلايلي (عبد الله). «شيء صريح»، كل شيء العدد ٤، تاريخ ٤٧/٤/١٠ م، ص ١.
(٢) العلايلي (عبد الله). «مصادرة النائب»، جريدة كل شيء العدد ٦، وتاريخ ٤٧/٤/٢٤ م، ص ١.

وليست الغاية من الرقابة مسخ النائب أو تذويب شخصيته، بل الغاية منها حماية مصلحة الشعب وأمانيه وتطلعاته. من هذا المنطلق يرى العلايلي: «أن لا مناص للشعب من أن يتولى بنفسه الرقابة الشعبية»[١]، طيلة مدة نيابة النائب فيقول: «إنَّ مهمة الشعب لم تنتهِ بالانتخاب، بل امتدَّت إذ جعلت منه رقيباً ومن النائب مراقباً عليه في كل حين»[٢]، ولكنها يجب أن تنطلق من مسلمات وترتكز إلى قواعد حددها الشيخ بما يلي:

- أن يكون في التشريع اللبناني بند مسطور «ينص على بطلان كل عقد نيابي لا يقوم بالتزاماته وتعهداته»[٣].
- أن تبقى في حوزة الشعب نماذج من برنامج النائب الانتخابي، وتكون بمثابة «وثيقة سارية المفعول يناقش على أساسها، ويحاسب ويحاكم بمقتضاها ويحكم، فإذا شذَّ النائب أو قصَّر أو تلون في مسيرته أو تعثر... هنالك ينحلُّ العقد ويهتف به ناخبوه: أخرجوه»[٤].
- «إبطال نيابة النائب كلما اتَّضحت وثبتت عند ناخبيه ممالأته للهيئة الحاكمة ضد المصلحة العامة أو كلما ظهر شذوذ عن خطوط ميثاقه الانتخابي وبنود برنامجه»[٥].
- ومن هذه المسلمات نذكر أيضاً الفيتو الشعبي الذي اقتبسه العلايلي من التجارب البرلمانية العالمية، وهذا يعني أنَّ الشعب وحده هو القادر على تمرير المشاريع أو الوقوف في وجهها إذا ما أدّتها السلطات العليا إلى المجلس النيابي، وهنا يقول شيخنا «كلما اجتمع عدد معين من الناخبين وردَّ إلى المجلس النيابي تشريعاً ما، استطاع الشعب تزكيته أو كسره، وهذا ما مارسته سويسرا في تاريخ تطورها البرلماني وأتى بأفضل النتائج»[٦].

---

(١) العلايلي (عبد الله). «شيء صريح»، كل شيء العدد ١٣، تاريخ ٤٧/٦/١ م، ص ١.

(٢) العلايلي (عبد الله). «الضمير النيابي»، كل شيء العدد ١، تاريخ ٤٧/٣/٢٠ م، ص ١.

(٣) العلايلي (عبد الله). مسرح ينهار، جريدة كل شيء، العدد ٥، تاريخ ٤٧/٤/١٧ م، ص ١.

(٤) العلايلي (عبد الله). «شيء صريح. أخرجوه»، كل شيء العدد ٤، تاريخ ٤٧/٤/١٠ م، ص ١.

(٥) العلايلي (عبد الله). «ضمانة لا تضمن شيئاً»، كل شيء العدد ١٨٨، تاريخ ٥١/٣/٢٥ م، ص ٢.

(٦) من مشافهة أجريتها مع العلايلي في منزله صيف ١٩٧٩ م.

أمّا ما يجب أنْ يقال في نهاية كلامنا على التمثيل النيابي كما عرفه لبنان والذي لم تصبغه الرقابة الشعبية بصبغتها، أنَّه أسهم دون ريب مع ما سلف من مسببات في عدم الاطمئنان الكافي عند المواطنِ اللبناني كما أنَّه حال في أنْ يَمنح المواطن لوطنه ما يستحق من حب وإخلاص وتضحية مجردة عن أيِّ كسب أو مصلحة شخصية، لذلك أضحى التمثيل النيابي من المعوقات التي حالت دون بناء الوطن اللبناني الحقيقي.

وبعد أنْ تكلمنا عن الوطن اللبناني والأسباب التي حالت دون تحقيق مواطنية المواطن فيه، لا بدّ من التساؤل: ما هو موقف العلايلي من الحكام اللبنانيين؟

إنَّ ما قلناه عند كلامنا على رأي العلايلي في الإصلاح السياسي يقال هنا، وما أثبتناه عند كلامنا على رأيه في الحكام العرب وسياسييهم يشمل أيضاً حكام لبنان وسياسييه، فهم جميعاً جزء من كل يتفقون في الطينة وإنْ اختلفت أساليب معالجتهم للأمور السياسية. لكن الذي يجب أن يُكرَّر هنا هو ما يختص بتعبير «الكره» الذي يستعمله العلايلي وبصراحة مرة ثانية[1]، نكرر، هنا للأهمية البالغة التي نراها في استعمال العلايلي لهذا التعبير. ولأننا ندرك أنَّ العلايلي لا يعرف الكره أبداً، وإذا ما اضطرته الكتابة أو الكلام إليه بادر لاستبداله فوراً بتعبير الأزورار، ولأننا نرى أنَّه يصعب حتى على الباحث المدقق أن يعثر على هذا التعبير بين مصطلحاته بالرغم من اتساع قاموسه اللفظي وغناه. أمّا أنْ يرد تعبير «الكره» في كتابات الشيخ فذلك يعني أنَّ القضية التي استخدمه للتعبير عنها خطيرة جداً، ويعني أيضاً أن الاستياء بلغ به مبلغاً عظيماً دعاه إلى القول: «شدّ ما أنا أكره هذا التصنع... حيال قضية شعب وقضية مصير»[2]. فالواقع أنّ

---

(١) سبق للعلايلي أن مزج الكراهية بالاحتقار في مجال ازوراره من اللغات الانبوشية ص ١٨٦، ولكنه استعمل تعبير الكره للمرة الأولى ص ٥٦، في كلامه عن المصانعين من أفراد الشعب. راجع ص ٢٢١ أمّا هنا وبعد خمس سنوات من الزمن يستعمل التعبير نفسه ولكن في كلامه عن المصانعين من الحكام اللبنانيين.

(٢) العلايلي (عبد الله). «بعد حل المجلس النيابي: أسرار وأخطار»، كل أسبوع، العدد ١، تاريخ ٥٣/٦/١٣ م، ص ٧.

المصانع على قضية الشعوب يستحق الكره لأنه خائن لنفسه وخائن لوطنه.

أمّا أنْ يكره العلايلي المصانعين، فذلك لأنه رجل يغمس القلم في دماء قلبه ويكتب، يكتب للشعب، بصدق وصراحة وإخلاص، وفي هذا المجال يقول: «. . . إننا نكتب للتبصرة، صرحاء غير مرائين وصادقين غير مكذبين، فنحن حين نكتب لهذا الشعب نغمس أقلامنا في دماء قلوبنا»(١).

ساغ للعلايلي إذاً أن يستعمل «الكره» في معركته مع الحكام اللبنانيين، لأن الخطر لم يعد محومًا حول الوطن، بل دخل إلى أعماقه وتغلغل في جذوره وهدّد مستقبله كله بالفناء، لذلك لم تكن معركته معهم جانبية المنحى بل كانت كما يقول: «. . . معركة مفاهيم، تصحح وتطور في خطين متوازيين في ذات المجتمع، وذات الكائن. . . »(٢)، فهو يريد أن يصحح ثم يطور ذلك الخط التصحيحي وينميه، لأن الوقوف عند التصحيح يعني الجمود والخنوع خصوصاً أنَّ الأفكار بحالة تجدد وتطور دائمين.

أمّا أنْ يستعمل العلايلي لفظة «الكره»، وأنْ يكون عنيفاً في انتقاده للحكام اللبنانيين، فذلك لا يعني أنّه يريد المساس بالكرامة الشخصية لأحد، ولا يعني تشهيراً بالأشخاص بل يعني انتقاداً للممارسات السياسية التي ينتهجها حكام لبنان وكرهاً لها، لذلك يغتفر لنفسه هذا الكره في النقد فيقول: «قد أكون في نقدي عنيفاً، وقد أكون صارماً، ولكنني أغتفر لنفسي هذا العنف وهذه الصراحة، ويغتفرها لي أيضاً الصادقون الطيبون الذين لاعبت نفوسهم أفكار التحرر».

والذي يجب أنْ يقال في خاتمة ما أسميناه «العلايلي والوطن اللبناني وحكامه»، إنَّ الشيخ قابل بين تصوره للوطن وبين الواقع السياسي للبنان، فوجد أنَّ مسببات كثيرة تعمل على عدم تحقيق مواطنية المواطن اللبناني بشكل سليم وصحيح، فعرضها بصدق وصراحة وجرأة وعنف، خصوصاً أنَّها شملت فيما

---

(١) العلايلي (عبد الله) «كيف تثمر»، جريدة كل شيء العدد ٢٥٦، تاريخ ٥٢/٨/٣١ م، ص ٧.

(٢) العلايلي (عبد الله). «أضواء على السياسة العربية»، جريدة الأخبار، العدد ٩، تاريخ ٥٤/٨/٨ م، ص ١.

شملت المعارضة التي جاهد بين ظهرانيها فترة طويلة من الزمن، كما شملت التمثيل النيابي الذي حدد لإصلاحه شروطاً وقيوداً.

كما تجلت جرأة العلايلي وعنفه في موقفه من الحكام اللبنانيين الذين استعمل في حديثه عنهم تعبير «الكره» وهو أقسى مصطلحات العلايلي وأقصاها.

وإنّنا لعلى يقين لو أنّ المعوقات التي حالت دون تحقيق المواطنية الحقيقية عند المواطن اللبناني في نظر العلايلي زالت أو انطلقت من منطلقات صحيحة، أو اصطلحت أسبابها وممارساتها لتغير الواقع اللبناني السياسي الذي نعيشه اليوم دون أدنى ريب.

٥ ـ العلايلي والأحزاب السياسية في لبنان

الحزب في المفهوم العلائلي «جمعية تقوم على فكر المجتمع وحسه المتطورين في حركات تصاعدية... أو جمعية تحول بين المجتمع وبين الانتكاس في الفكر والحس»[١]، وهذا يعني أنّه يقوم على عنصري الفكر والحس ويرتبط بهما فإن تقدم الفكر وتطور، وهُذِّب الحس وأرهف سار الحزب صعداً نحو سبل الكمال وقاد الأمة بنجاح وسط الشعاب والمنعطفات، وإذا انحلت الأفكار أو عجزت عن مسايرة التطور انحطت الأمة واتجهت نحو التدهور والانحطاط. والحَزبية الحقيقية عنده هي التي تكون مسبوقة بالتفهم للقضايا المصيرية المطروحة والعمل على حلها بتفانٍ وإخلاص، لكنها إنْ خلت من التفهم والإيمان بالعمل أضحت مؤشراً إنحلالياً يؤدي إلى زوال الأمة وبوار الوطن، وإن ترسخا فيها ارتقت بهما وجعلتهما في مصاف الأمم الراقية والأوطان المتقدمة، وهذا ما دعا شيخنا إلى القول: «الحزبية المسبوقة بالتفهم تكون مؤشراً نشوئياً... وإذا لم تسبق بهذا الفهم وهذا الإيمان فتكون مؤشراً إنحلالياً في الحقل الاجتماعي ومؤشراً انقراضياً في الحقل السياسي»[٢].

---

(١) العلايلي (عبد الله). «في سبيل حزبية مثلى»، الأديب ٤ م، العدد ١٢، سنة ٤٥ م، ص ٢.

(٢) العلايلي (عبد الله). «في سبيل حزبية مثلى»، مجلة الأديب ٤ م، ج ١١، سنة ٤٥ م، ص ٢.

وكما أنَّ الحزب فكر ينمِّي الحس ويهذِّب العقل فهو كذلك ممارسة تساعد في نجاح الحزب أو تؤثر في فشله، لذلك يجب أن لا يسِّف الحزبيون وإلا يتلهوا بالزبد من كل شيء، كما يجب أن يبتعدوا عن ارتياد المستنقعات الآسنة، وعدم الوقوع في الأخطاء المميتة ومن هذا المنظار يوصي العلايلي بأن: «نبتعد عن حزبية الشوارع، ولا تكون حزبيتنا حزبية مناقشات»[1]، لأن واجب الحزبيين أن يرتفعوا بالمواطن العاذي «وابن الشارع» إلى مصاف فكرهم ووعيهم، وبهذا يكتمل دورهم النضالي. أمَّا أنْ تتصف ممارساتهم بالصفة الشارعية فذلك يعني أنّنا لم نعِ الحزبية الحقيقية بعد، لأن الممارسات الشارعية والفوضوية تعبث بمقدرات الوطن، وتعمق الخلافات بين أبنائه وتعمل على ذرِّ المناقشات العقيمة فيه بدل الحوار المثمر البناء.

فالحزب الحقيقي إذا سبيل هام من سبل النهضة الواعية، لِمَا يسهم فيه من وعي شعبي وإدراك جماهيري، لذلك وجده العلايلي أقدر من المدارس على إصلاح شؤون الناس والمجتمع، وفي هذا المجال يقول: «مهما بلغت مناهجها (مناهج المدارس) من التقدم، فإنها غير قادرة على الثبات والإطراد، وهذا ما تحققه الأحزاب بنجاح». هكذا فهم العلايلي العمل الحزبي، ولذلك أضاع بعضاً من عمره مناصراً أو منخرطاً بين صفوفها وهذا ما سنتكلم عليه الآن.

أ ـ الأحزاب التي اتَّخذ عمله فيها طابع المناصرة والتأييد

أدرك العلايلي أنّ الحياة السياسية في لبنان والبلاد العربية لن تستقيم ولن تستتب مطلقاً في ظل الأوضاع السياسية السائدة التي خبرها الشيخ وعجم عودها عن كثب، فالحكام السياسيون يسعون لمصالحهم الشخصية ولو على حساب الشعب، ونظام التمثيل النيابي يحفل بالثغرات التي تكرِّس الطابع الأناني للسياسيين كما تكرِّس طائفيتهم، حتى غدا لبنان معهم كونفدرالية طوائف يحكم ما بينها الصراع التناحري.

---

(١) فاضل (جهاد) «حركة إيران...»، مجلة الحوادث العدد ١١٦٨، البينة ٢٣، سنة ٧٩، ص ٢.

هنا فكَّر شيخنا ملياً فوجد أن العمل الحزبي في لبنان والدول العربية قد يحقق الإصلاح السياسي والاجتماعي لأنه يحقق الحركة المتواصلة، ويبثُّ الثقافة والوعي بين فئات شعبية واسعة. ومن هذا المنطق أيَّد شيخنا النشاطات الحزبية العاملة في الوطن العربي عموماً، ووجد أنَّها هي التي أمدَّت الثورة العربية قبل الحرب العالمية الأولى وذلك لأنها كما يقول: «. . . . كانت مبنية على التفهم الصحيح بعض الشيء والتقارب بعض الشيء (لذلك) أتت ثمارها وأعدت للثورة»[1]، لكنه وجد أنَّ وعي العرب تسمم بعد الحرب لتأثرهم بالأجنبي «ففقدوا المركز وأضاعوا أنفسهم، فهم بحاجة إذا إلى إعادة تقييم لتتولد بينهم حزبية خلّاقة نافعة»[2].

لكن العلايلي لم يكتفِ بتأييد الأحزاب العربية بل ناصر أيضاً التيارات السياسية اللبنانية وأحزابها. «فمنذ الأربعينات والعلايلي يجدد ويكتشف ويرتاد، ويقترن اسمه بكل الحركات القومية واليسارية في لبنان وغير لبنان»[3]. لذلك يعتبر العلايلي مناصراً للحزبيين اللبنانيين ومؤيداً لهم، مهما كانت ميولهم واتجاهاتهم لا فرق عنده مثلاً بين كتائبي ونجادي ما دام رائدهما العمل المتواصل والحركة الدائمة.

وجد شيخنا أن غاية حزب النجاد الأعداد القومي الواعي، وهدف حزب الكتائب إصلاح الوضع السياسي والاجتماعي، لذلك جاهر في تأييدهما فقال: «من يدعو إلى الإعداد القومي وإصلاح الوضع الحيوي والاجتماعي كالنجاد والكتائب يجب إطاعته والتعاون معه»[4]. ومن هذا المنطق أيضاً يخاطب العلايلي الكتائبيين والنجاديين فيقول: «أيها الكتائبيون، أيها النجادون: أنتم الأمل المرتقب للوطن الناهض. . . أنتم في سمع الأمة وبصرها. أيها النجادون، أيها الكتائبيون: أنتم الشباب الذي يأخذ نفسه بالإعداد الاجتماعي الصحيح،

---

(١) العلايلي (عبد الله). «في سبيل حزبية مثلى»، مجلة الأديب ٤ م، ج ١١، سنة ٤٥ م، ص ٢.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣) فاضل (جهاد). «حركة إيران. . »، مجلة الحوادث العدد ١١٦٨، السنة ٢٣، سنة ٧٩، ص ٢.

(٤) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ٢٤.

وفيكم يتخلق الروح القومي الوثاب. فكونا للأمة عيوناً مفتوحة وعقلاً حذراً وقلباً حذراً»[1].

يجمع بين هذين الحزبين في نظر العلايلي هدف واحد متمثل في بث الوعي القومي، ونشر الثقافة والعلم بين طبقات الشعب، ومناهضة المستعمر والحاكم على السواء. لذلك يدعوهما إلى التقارب والاندماج فيقول: «إني أُناصر كل حركة إعدادية كالكتائب والنجاد، على أنْ تقوم قياماً قومياً وتجعل في قانونها محلاً فسيحاً للتقارب فالاندماج»[2]. فإن اتفق الكتائبيون والنجادون واتحدوا تمَّ بناء الوطن وتكامل وإن اختلفوا وتخاصموا انهار الوطن واضمحل من الوجود، وهنا يقول العلايلي: «... فما لم تكونا جميعاً، فلم يتم بناء الكائن الكامل...»[3].

لكن العلايلي يعي جيداً ما بين الحزبين من تناقض يرجع إلى النشأة الحزبية والانتماء، ورغم ذلك يرى أنَّ خلافاتهم قد تضمحل، وتناقضهما قد يذوب ويذوي إذا ما تقاربا واندمجا وأصبحا حزباً واحداً موحَّد العقل والقلب وإن أصبح الحزب الجديد بجناحين أحدهما مسلم والآخر مسيحي.

والعلايلي أيضاً لم يناصر هذين الحزبين فقط بل ناصر الأحزاب العاملة في لبنان كلها، كحزب النداء القومي، وكتلة التحرر الوطني إلى جانب الحزب القومي الاجتماعي والحزب الشيوعي، ووقف خطيباً في مهرجاناتها العامة ودبَّج المقالات دفاعاً عنها وتشجيعاً لاستمرارية الحركة فيها.

من هنا، يتضح لنا، إنَّ تأييد شيخنا لهذا الحزب ومناصرته لذاك، لم يكن وليد نزوة عابرة أو عجز في التقدير، أو عمل مزاجي. كما لم يكن نتيجة صداقة ومودة تربطه بهذا الحزبي أو ذاك، بل كانت نتيجة تخطيط وتفكير مسبق غايته مباركة الحركة وتشجيع العمل المخلص الجاد، متخذاً أُمثولته أُمثولة كونفوشيوس الصيني القائلة: «أنْ توقد شمعة خيراً من أنْ تسب الظلام». وبذلك نستطيع

(١) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٦.

القول أن العلايلي أسهم من خلال نشاطاته هذه في التقدم الاجتماعي كما أسهم في تحقيق المكتسبات التي نالتها الطبقات الشعبية والوطنية منذ مطلع الأربعينات إلى اليوم.

ب ـ الأحزاب التي اتَّخذ عمله فيها طابع التأسيس أو الإنضواء

لم يكتفِ العلايلي بمناصرة الأحزاب اللبنانية وتأييدها بل شارك في تأسيس بعضها ولَمّا يتجاوز الحادية والعشرين من عمره. والذي نستطيع قوله ـ بعد إطلاعنا على سيرة حياة العلايلي مشافهة منه، وعلى ما ترك من آثار مكتوبة ـ أن شيخنا انضوى في صفوف ثلاثة منها:

شارك العلايلي خلال عودته المتقطعة من مصر إلى بيروت منذ سنة ١٩٣٦ م في تأسيس عصبة العمل الفومي، ورغم أن هذه العصبة كانت ذات اتجاهات عربية واضحة، فإنها لم تشبع تطلعات الشيخ السياسية، لذلك سرعان ما تركها بعد أن قفل راجعاً إلى مصر في السنة نفسها.

وإلى جانب مشاركته في عصبة العمل القومي، فإنه شارك منذ ١٧ أذار ١٩٤٩ م، في تأسيس الحزب التقدمي الإشتراكي، ورغم استمرار هذا الحزب في العمل السياسي، فإن العلايي انسحب منه بعد سنة ونصف السنة لاعتبارات شخصية، لكنه بقي خطيباً في المهرجانات التي يقيمها الحزب في المناسبات(١).

ولم ينسَ العلايلي مشاركاته في هذا الحزب منذ حوالي أربعين عاماً، لذلك يقترح بعد طوال هذه الفترة أن يندمج الحزب التقدمي الإشتراكي وحزب الكتائب اللبنانية وذلك لمصلحة لبنان والشعب اللبناني، في حين لا يرى غضاضة أن يشكل كل منهما جناحاً سياسياً داخل الحزب المقترح، فيقول: «أن يندمجا (جنبلاط والجميل) بشكل يجعل منهما حزباً واحداً، يكون جناحه الأقرب

---

(١) خصوصا في مهرجان «رأس بيروت» الذي أقامته الأحزاب اللبنانية سنة ٥٣ م، وكان عنوان خطاب العلايلي فيه «أصبحت البلاد هاوية في انحدار...»، راجع جريدة الأنباء العدد ٩٤، تاريخ ٨/٥/٥٣ م، ص ٢.

إلى المفهوم اليميني (الكتائب)، وجناحه الأقرب إلى المفهوم اليساري (الحزب التقدمي الإشتراكي) ويسمى الحزب الجديد الحزب الكتائبي الأشتراكي»[١].

ورغم أن العلايلي شجع تأسيس هذين الحزبين، فإن هذا التشجيع لم يحدث ضجة في الأوساط اللبنانية والعربية. لكن هذه الضجة أخذت تتفاعل، وأخذت أصداؤها تتردد هنا وهناك بعد مشاركته لحركة أنصار السلم التي كانت تضم نخبة من المثقفين اللبنانيين، مما ألصق به بعض التهم كالتهمة الحمراء التي رافقته فترة من الزمن لأن حركة أنصار السلم اتّخذت طابع الدمج في الحزب الشيوعي.

كان اطلاع العلايلي على أفكار حركة أنصار السلم من باب شغفه بالفكر العالمي، إذ لم تقتصر مطالعاته على الأدب العربي والفكر الإسلامي، بل تعدتهما إلى الفكر الأوروبي الحديث فهو يعرف أهمية «أبجدية الفكر وأبجدية الحرف (ولذلك يوصي) بضرورة إطلاع الدارس على الثقافات الأخرى»[٢].

فالعلايلي يلتهم الفكر أنَّى عثر عليه ثم يخضع هذه الأفكار لعملية صهر وتحليل ليستنبط منها فكراً جديداً، وهنا يقول: «أنا أستفيد من كل الفكرويات[٣] المُعْطاة، أستفيد منها لكن لأخرج من بعد بـ Synthèse خاص»[٤].

فالإنسان الواعي في نظر العلايلي هو من كان قادراً على استيعاب الأفكار والآراء جميعها دون أن يستعبد لواحد منها، وهو من استطاع انتقاء الأفضل منها واختيار الأحسن محتفظاً بشخصيته المستقلة، وهذا ما ينطبق على العلايلي خصوصاً أنَّه يقول عن نفسه «أنّا سَمْحٌ مع كل فكر، وإن كان مناقضاً لما أعتقد، يهمني الفكر لذاته من أيِّ مصدر. . . لكنني لا أستعبد لكتاب: تأتي بعد ذلك لعبتي الذهنية وهي الملاءمة بين الشتيت من الأفكار»[٥].

---

(١) العلايلي (عبد الله). «كتاب مفتوح إلى أبو فلتنة»، المحرر العدد ٦، تاريخ ٢٨/٦/٧٧ م، ص ٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). «المعري ذلك المجهول»، ص ١١.

(٣) وضع جديد للعلايلي بإزاء «الأيديولوجية».

(٤) فاضل (جهاد). «حركة إيران»، مجلة الحوادث العدد ١١٦٨، آذار ٧٩ م، السنة ٢٣، ص ٦٢.

(٥) بيضون (أحمد). «حوار مع العلايلي»، مجلة الفكر العربي، العددان ـ ٨ ـ ٩، سنة ٧٩ م، ص ١٢١.

من هذا المنطلق اطَّلع العلايلي على مذهب داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢ م) في التناحر على البقاء وبقاء الأصلح، وخصوصاً على كتاب أصل الأنواع الذي ترجمه إسماعيل مظهر (١٨٩١ - ١٩٦٢ م) حيث قال فيه: «وبالجملة فإن من التخلف الذي يؤخذ على العرب أنَّ كتاباً ككتاب داروين وهو بحق منقطع النظير في منهج تناول النظريات وأسلوب تقريرها وبسطها ومنطق مناقشتها»[1]، يؤخذ عليهم التخلف لأنهم لم يفسحوا له المجال واسعاً في أفكارهم وثقافتهم بعد.

واطلع شيخنا أيضاً على مؤلفات غوستاف لوبون (١٨٤١ - ١٩٣١ م)، المترجمة إلى العربية خصوصاً منها كتابه «روح الإشتراكية» بترجمة محمد عادل زعيتر (١٨٩٥ - ١٩٥٧ م) وأعجب به أيَّما إعجاب.

ومن هذا المنطلق أيضاً اطَّلع العلايلي على أفكاره انجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥ م) وأفكار ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣ م)، وقرأ مؤلفاتهما المترجمة إلى العربية، كما تابع بشغف ما كتب على كتاب رأس المال لماركس، فحداه إعجابه به إلى القول: «... وأيضاً كتاب ماركس، لا يجد من يتصدى لنقله وقد أصبحت الإشتراكية من دوافع العصر، وهو في واقع النظر من أجَلّ ما عرف حتى اليوم في تعليل حوادث التاريخ بعلل اقتصادية بحتة»[2].

والعلايلي لم يكتفِ بدراسة الماركسية، فرغم إعجابه بأسلوب تحليلها للداء درس أيضاً الأفكار التي عارضتها ووقفت منها موقف الند للند. ولكن الحرب العالمية الثانية دفعت بالفكر الماركسي بقوة إلى الأمام في أقطار الشرق العربي وصبغته بالصبغة الإنسانية مما جعل مشاركة العلايلي في حركة أنصار السلم متأثرة بالنزعة الإنسانية. ولا بدَّ هنا من التذكير بنشأة الشيخ في جو الحرب العالمية الأولى، ومعايشته الجادة لأجواء الحرب العالمية الثانية، مما دفعه باستمرار إلى التفتيش عن حلول سلمية لمشاكل البشرية وأزماتها. وهذا يعني أنَّ اطلاع العلايلي على الفكر الماركسي - وهو المهيمن على حركة أنصار السلم -

---

(١) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٢٨.

(٢) العلايلي (عبد الله). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٢٨ ولعل أول ترجمة لكتاب رأس المال قام بها الدكتور راشد البراوي في مصر وذلك بعيد الحرب العالمية الثانية.

كان من جملة إطلاعه على الفكر العالمي، ولكنه على أية حال لم يستطع أسره أو استعباده.

وجملة القول أن الفكر السياسي عند العلايلي التقى في كثير من نواحيه مع الفكر الماركسي، وهنا لا بدّ من التساؤل: ما هي النقاط المشتركة بينه وبين الفكر الماركسي وبالتالي هل هناك ثمة نقاط باعدت بينه وبين أفكار الماركسيين في بعض الأحايين؟.

أمّا النقاط المشتركة بين فكر العلايلي السياسي والفكر الماركسي المهيمن على حركة أنصار السلم فنختصرها بما يلي:

من النقاط المشتركة إيمان العلايلي ومفكرو حركة أنصار السلم بالإنسان المفكر «الكينوني»[1] وبقيمه وحضارته، ويعني ذلك الابتعاد عن الحروب والسعي للتخفيف من ويلاتها وإمكانية حدوثها.

وفي هذا المجال يقول: «آمنت بالإنسان وبقيمه، ومعناه أنني آمنت بالحرف، وآمنت بالحضارة ومعناه أنني آمنت بالسلم ونزع السلاح... فالإنسانية تستصرخ أبناءها الحقيقيين في كل مكان ليكونوا في ركبها الأقدس أنصار سلم ودعاة محبة»[2].

ويعني إيمان العلايلي بالسلم أيضاً الإيمان باستمرارية الحياة في الإنسان، وهذه الاستمرارية تعني إرادة الحق ضد الباطل، إرادة النور ضد الظلام، إرادة الحركة ضد الجمود الآسن، فحياة رجل السلم لا تُعَدُّ بالسنوات ولا تنتهي بالموت بل تستمر باستمرار عقيدته وفكره لذلك أضحت حياة رجل السلم دوراً يؤديه، ثم يكمِّل غيره هذا الدور، وهذا ما يقرره العلايلي في مناسبة تأبين أنطون ثابت سنة ١٩٦٤ م، حين يقول: «فالذين يموتون هم أولئك الذين لا رسالة لهم إلا رسالة اللحم والدم»[3]، لذلك يبقى رجل السلم متجدداً مهما بلغ

---

(١) وضع جديد للعلايلي يعني «إطلاق معنى الذات في معنى الوجود».

(٢) العلايلي (عبد الله). «آمنت بالإنسان وبالسلم»، مجلة الطريق، ٢٢ م، عدد ١ سنة ٦٣، ص ٨٧.

(٣) العلايلي (عبد الله). خطاب: أنطون ثابت، مجلة الطريق، ٢٣ م، العدد ٥ ـ ٦، سنة ٦٤، ص ٩.

من العمر، وخالداً بخلود فكره وعقيدته. وهذا ما يطلقه العلايلي أيضاً على جورج حنا (١٨٩٣ - ١٩٦٩ م) أحد أعضاء حركة أنصار السلم فيقول في ذكرى الاحتفاء به: «. . . وأية قيمة هي أكبر من أنْ يظل المَرء غير مكترث بعبء السنين شعوراً منه بأنه من الخالدين»(١).

فرجل السلم يؤمن إذاً أنَّ جسد الكائن فانٍ لا محالة، وهذا ما يدعوه إلى تصليب عزيمة المجاهد فيه ويُعلي هامته، ويشده شداً لمجابهة المستعمرين والظالمين، والوقوف في وجه المستغلين، فليكن هذا الفناء إذاً من أجل بقاء الفكر واستمراريته في الوجود. لذلك لا يمكن لرجل السلم في نظر العلايلي أنْ يستسلم للتحالفات العسكرية العالمية، ولا الرضوخ للاستعمار باعتباره الأقوى وهذا ما نلمسه في قوله: «إننا ننادي بالسلم، ولكن ليس السلم الكسول بل المكافح المُجَابه. . . الإنسان فانٍ، فليكن، ولكن لنفنَ ونحن ندافع من أجل قضية»(٢).

ومن النقاط المشتركة التي أسهمت في تقريب العلايلي من مفكري حركة أنصار السلم موقفه من الإشتراكية كمنهج حكم ونظام. فالعلايلي فهم الإشتراكية بأنها «محاولة تجربة مدنية جديدة تحقق مثل الحضارة الأعلى بأن تضمن للفرد حياته وطمأنينته»(٣).

والإشتراكية في نظر الشيخ: «محاولة تجربة» تهدف إلى تحقيق المثل الأعلى للحضارة الإنسانية، كما تهدف إلى طمأنة الكائن البشري لأمور حياته. وهذه المحاولة تعبِّر «عن نظام العمل»(٤)، في جملة ما تعبر، فبقدر ما يعمل المرء ينتج وبقدر ما يقدِّم يأخذ.

هذه الأفكار كانت تعتمل في وعي الشيخ ولاوعيه فمنحها ذَوْبَ نفسه ودعا

---

(١) العلايلي (عبد الله). «رجل جاء والنضال على ميعاد»، الطريق ٢١ م، العدد ١ - ٢، سنة ٦٢، ص ١٤٠.

(٢) العلايلي (عبد الله). «الشعب السوري يحتفل. .»، الطريق ١٣ م، العدد ٦ سنة ٥٤ م، ص ١١.

(٣) العلايلي (عبد الله). «في ذكرى مكسيم غوركي» مجلة الطريق، ١٧ م، عدد ٤، سنة ٥٨، ص ١٩.

(٤) العلايلي (عبد الله). «هذا السلم»، مجلة الأديب ٦ م، عدد ٩، سنة ٤٧ م، ص ٢.

إلى نصرة العامل في مصنعه، وإحقاق الفلاح في أرضه، وإعطاء كل صاحب حق حقه، لذلك قال بمناسبة عيد العمال: «منجلٌ ومطرقة، هما آيتاك أيها العامل... فمن شق منجلك، أنت بيد تعطي خبزاً للجياع، ومن هامة مطرقتك. وأنت بيد تصنع التاريخ صنع الحضارة... فيا أيها العمال: إنَّ كفاحكم الشاق ليس من أجل بقاء الذات وحده، إنَّه أيضاً لوجه الأخلاق ضد مزوريه، لوجه الإنسان ضد ماسخيه»[1].

أحسَّ العلايلي أنَّ العامل أخ الفلاح وأخ لكل من يصنع التاريخ والحضارة صنعا بيده. فحلم بالمجتمع القائم على العمل والعدل والمساواة بين الناس. هذا المجتمع الذي لم يستطع تحقيقه إلا العمال والكادحون، وجده العلايلي تحقق في المجتمع الروسي فقال عنه: «بأنه المجتمع المنتظَر القائم على الاتفاق العام.... إتفاق مساواة وسلم دائم أخوي»[2].

وعلى هذا الأساس وجد شيخنا أن المجتمع الروسي ومجتمع المعسكر الشرقي عموماً قد يحقق هدفه في غدٍ مشرق قريب، فهما كالشروق يبعثان الأمل والدفء والحياة في الناس، ويحققان الخير والحق والجمال في المجتمع، فتنضر السفوح والهضاب بالخصب والعطاء وتعطي أزهاراً ووروداً ورياحين وقوارير طيوب [3].

أمّا نقاط الاختلاف بين العلايلي ومفكري حركة أنصار السلم، فتتمثل في الممارسات، فلكل منهما أسلوبه الخاص في ممارسة أفكاره العملية، فهو إن حمل معول الهدم لا يثنيه عن عزمه أيَّة اعتبارات شخصية أو سياسية، ولا يخضع لمساومات حزبية وضغوطات وصفقات، بل يمضي في طريقه حتى تتحقق أهدافه الإصلاحية ويرتفع البناء من جديد، أمَّا هم فقد انطلقوا من منطلق حزبي محض.

---

(١) العلايلي (عبد الله). «من قدستهم الحياة»، جريدة الوقت العدد ٨٩، تاريخ ٥٥/٥/١ م، ص ١.
(٢) العلايلي (عبد الله). «في ذكرى مكسيم غوركي»، الطريق ١٧ م، عدد ٤، سنة ٥٨ م، ص ١٩.
(٣) العلايلي (عبد الله). «حين نكرمك نكرم فيك انتصار كرامة الإنسان»، مجلة الطريق ٢٠ م، عدد ٦، سنة ٦١ م، ص ١٩.

برزت نقاط الخلاف هذه في مواقفهما من الثورة المصرية، فالعلايلي عارضها لاعتبارات عسكرية أشرنا إليها سابقاً، وعارضها أيضاً لأن النظام المصري أعدم بعض العمال[1]. هنا دَبَّج شيخنا المقالات فاضحاً أساليب العسكريين المصريين كما فهمها، فاستغل السلميون - الذين عارضوها أول الأمر لاعتبارات سياسية - موقف العلايلي رغم اختلافهما في المنطلق، وعلى هذا الخلاف يقول العلايلي: «هم انطلقوا من منطلقات حزبية، وأنا انطلقت من أُخرى وطنية، ثورية إنسانية»[2] وشتّان ما بين المنطلقين.

لكن العلايلي لم يكن يخفي استياءه وتبرمه من ممارسات الأصدقاء السلميين، خصوصاً عندما ينبرون للدفاع عن قضايا الشعوب والدول الغربية ويتناسون قضايا الشعب العربي وعلى رأسها قضية فلسطين، فيقول فيهم: «والعجيب في الأمر أنّنا - وكانت قضية فلسطين وفيها رمق - نبري وحدنا لعرض قضية تشكيوسلوفاكيا... ونبري أيضاً وقد أُجهز على فلسطين لرفع قضية برلين»[3].

وبعد أنْ بَيَّنا بعض نقاط الاختلاف بين العلايلي وحركة أنصار السلم والنواحي المشتركة بينهما، لا بدّ أنْ نتساءل: هل كان الشيخ شيوعياً؟ أو هل يجوز أنْ ننعته بالشيخ الأحمر؟.

هنا نسارع إلى نفي التهمة، ولهذا النفي سببان: أحدهما استنتجناه استنتاجاً، والآخر ارتكزنا فيه على نفي العلايلي الصريح للتهمة.

في السبب الأول، نلاحظ أنَّ العلايلي يعتبر الرموز الروحية «دعامة من دعائم الإصلاح البشري، خصوصاً إذا تركّزت في النفس وأضْحَت غرائز أدبية ثابتة. فمن يدعو إلى التعلق «بالرموز الروحية»، لا يمكن أبداً أنْ يُتَّهم باعتناق

(١) هو العامل مصطفى خميس الذي رثاه العلايلي بعنوان قارع الأجراس، مجلة الثقافة الوطنية، العدد ٦٤، تاريخ ١٥/١٠/٥٤م، ص ٥٥.

(٢) الحر (ليلى). «الدستور تناقش»، مجلة الدستور، العدد ٢٠، تاريخ ١٠/٥/٧١م، السنة الأولى، ص ٤٦.

(٣) العلايلي (عبد الله). «شيء صريح: ما وراءه»، كل شيء العدد ٧٧، تاريخ ٩/٩/٤٨م، ص ٤.

مذهب مادي يناقض الدين والرموز الروحية كالمذهب الماركسي، وهذا ما يقرره العلايلي حين يقول: «فالإنسان لا بدّ له من رموز مثالية... روحية، وأن الإصلاح لا يتم إلا إذا توافرت الرموز الروحية وكانت بشكل غرائز أدبية»[1]، لكنه قد يلتقي مع أفكار الماركسيين السلمية والإنسانية والإصلاحية.

نلاحظ أيضاً أن العلايلي يعتبر «الإسلام» وحده القادر على إسعاد البشرية دون غيره من الفلسفات والمعتقدات، وذلك حين يقول: «فالبشرية جمعاء مضطرة أن تتصل بالأرض عن طريق محمد. (أو حين يقول) ولكنهم جميعاً في حاجة إلى الاتصال بالأرض عن طريق (محمد) وعلى منهجه»[2].

ويتجلى تمسك العلايلي بالإسلام بوصفه ديناً سماوياً مرسلاً، برفضه لمحاولات المقارنة بينه وبين الإشتراكية الماركسية، ويرى أنّ هذه المقارنة تبغي النيل من الإسلام أو على الأقل تحفل بالخطأ الفادح لأن الإسلام والماركسية ليسا «من نبعة واحدة»[3]، لذلك لا يمكن أن يُتَّهم باعتناق مذهب مادي فلسفي، من يعمل جاهداً لإسعاد الناس عن طريق محمد. بل تفسر دعوته بأنها رفض للفلسفات والعقائد التي تفرض نفسها بديلاً عن الإسلام.

أمّا السبب الثاني فينطلق من انتقاد العلايلي الصريح لروسيا، خصوصاً أنّه يرى سياستها ـ وهي المعنية مباشرة بالنشاط الشيوعي في الشرق ـ لا تبعث الإطمئنان في النفوس، وذلك عندما يقول: «إنَّ روسيا وسلبيتها في الحقل الدولي العام كأيجابيتها تبعث الذعر وتشيع القلق»[4].

ويرى أيضاً أنَّ النظام الشيوعي في الكتلة الشرقية عموماً يعمل من خلال ما تمليه عليه مصالح شعوبه فقط ولو على حساب حقوق الشعوب الأخرى. ومن هذا المنطق ينتقد روسيا فيقول «إنَّ زعيمة الكتلة الشرقية أول دولة اعترفت

---

(١) العلايلي (عبد الله). «لبنان ونظرية المحيط»، الندوة اللبنانية العدد ٩، سنة ١٩٥٠ م، السنة الرابعة، ص ١٣٤.
(٢) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٣٩.
(٣) العلايلي (عبد الله). «أين الخطأ»، هامش ص ٩.
(٤) العلايلي (عبد الله). «شيء صريح: ما وراءه»، جريدة كل شيء العدد ٧٧، تاريخ ٤٩/٩/٩ م، ص١

بإسرائيل اعترافاً قانونياً كاملاً، (دوجير ١٧/٥/٤٨ م)[1]». ورغم الاعتراف الروسي بدولة اغتصبت الحق العربي في فلسطين، فإن الشيوعيين العرب لم يبادروا حتى إلى الانتقاد أو الاحتجاج، وهذا ما زاد في ريبة العلايلي فيهم. ونتيجة لهذه الأقوال والتصريحات لا يمكن أنْ يتهم العلايلي بالشيوعية، لكنه تلاقى مع بعض الأفكار الماركسية الإصلاحية والإنسانية.

وبالإضافة إلى ذلك فإن العلايلي رفض الذهاب إلى الاتحاد السوفياتي لإكمال نشر معجمه، في حين يكمن هدف المرء في أن ينجز تأليفاً أو بحثاً أدبياً. لكن التضحية بمثل هذا الإنجاز يكمن خلفها أسباب وبواعث من الأهمية بمكان عظيم.

وتزداد أهمية الأسباب والبواعث بازدياد قيمة الأثر المكتوب «والمعجم» يأتي في قمتها. لذلك نرى إنَّ رفض العلايلي متابعة نشر أعماله المعجمية في الاتحاد السوفياتي[2]، بعد أن توقفت في لبنان لنفاد المال اللازم، يعني أكثر بكثير مما يقال عليه: «طبعاً حتى لا يرضي الذين لقبوه يوماً بالشيخ الأحمر»[3].

فعدم إرضاء المغرضين فقط لا يتناسب مطلقاً مع أهمية الأمنية التي رفض العلايلي تحقيقها برفضه الذهاب إلى الاتحاد السوفياتي. أمَّا أبعاد هذا الرفض وأسبابه فتتمثل عندنا بعدم الانسجام الكامل مع الشيوعيين كأفراد وكنظام، وعدم الانسجام الكامل يولد عدم الإطمئنان لمثل هذه الخطوة، فضلاً عن أن هذه الزيارة ستلزم العلايلي ـ ولو من منطق أدبي ـ أن يلتصق بالحزب التصاقاً أقرب إلى الشكل الرسمي، أو على الأقل سيجبر ـ أدبياً ـ على السكوت عن بعض

(١) العلايلي (عبد الله). «الليكودية...»، جريدة اللواء، العدد ٢٣٩٤، تاريخ ١٩ ـ ٢٠ آب ٧٧ م، ص ١.

(٢) شافهني العلايلي أنّه رفض فكرة الذهاب إلى الاتحاد السوفياتي في أواخر الخمسينات وذلك لمتابعة أعماله المعجمية هناك. مشافهة مسجلة على أشرطة تمت في منزله خلال صيف ١٩٧٩ م، ويبدو أنّه شافه غيري بذلك أيضاً.

(٣) سليم (رباب) «إذا توقفت الشريعة عن التجدد ماتت»، النهار العربي والدولي العدد ١٢١، تاريخ ٢٧ آب ـ ١٢ أيلول ٧٩ م، ص ٢٠.

التصرفات، كما أنّها ستصبغ أفكاره الإصلاحية كلها من قبل المغرضين بالصبغة الحمراء وهذا ما لم يرتضه العلايلي مطلقاً.

ونعتمد في نفي التهمة الحمراء عن العلايلي على تأكيده الصريح على نفيها، فعندما يسألونه أيُّ الألقاب تختار من بين ألقابك الكثيرة، يجيب دون تردد «إلا الشيوعي، (ويتساءل باستغراب) ألم يجدوا إلا تهمة الشيوعي يلصقونها بي»[1].

إنَّ تأكيد العلايلي وإصراره على نفي التهمة، يؤكد أنْ لا علاقة له بالحزب الشيوعي مطلقاً، لذلك لا يجوز القول أنّ ماركس تسلل من خلاله إلى المفاهيم الإسلامية[2]. بل كل ما في الأمر إنَّ هناك اتفاقاً في بعض وجهات النظر بينه وبين الفكر الماركسي، فهما يتفقان في بعض الخطوط الإصلاحية العريضة ويختلفان في كثير من التفاصيل والممارسات، خصوصاً إنه يقول: «أن لا أنفي المبدأ... وربما كنت أكثر الناس التقاء مع الفكر الشيوعي، كما بالضبط اختلفت بنقاط عديدة معه... فأنا وإياهم نلتقي في أشياء كثيرة، ونختلف في أشياء كثيرة، لكن المسألة ليست مسألة عقائدية»[3]. فالعلايلي إذاً لم يكن ماركسياً أو شيوعياً أو أحمرَ، بل كان يلتقي مع الفكر الماركسي كفكر، في حين كان يختلف مع الماركسيين والسلميّين في أفكار كثيرة وممارسات.

ونختصر القول إنَّ العلايلي كان واحداً من المفكرين القوميين الذين طالبوا بركائز فلسفية ثابتة ومتينة للقومية العربية، قبل أنْ تعم أفكارها وتنتشر بين الناس. كما كان واحداً من المفكرين الاجتماعيين الذين لم يكتفوا بالكشف عن آفات المجتمع وأمراضه، فعمل على اقتراح السبل التي تجعل المجتمع صالحاً، وجهد في التفتيش عن أساليب فضلى لحكم المجتمع العربي. وكان الشيخ

---

(١) الحر (ليلى) «الدستور تناقش»، مجلة الدستور العدد ٢٠، تاريخ ٧١/٥/١٠م، ص ٤٦.

(٢) سليم (رباب) «النهار العربي والدولي، العدد ١٢١، ص ٢٠.

(٣) الحر (ليلى). «الدستور تناقش»، مجلة الدستور، العدد ٢٠، السنة الأولى، تاريخ ٧١/٥/١٠م، ص ٤٦ - ٤٧.

واحداً من المفكرين السياسيين الذين دعوا إلى الثورة في وجه الحكام العرب عسكريين ومدنيين، بعد أن حمَّلهم مسؤولية ضياع فلسطين التي اقترح لمشكلتها حلولاً تلاءمت مع الظرف والزمان وأسهم كذلك في تأسيس أحزاب ما زال بعضها ناشطاً على الساحة اللبنانية، فكثيراً ما كان يؤيد أفكار هذا الحزب، ويزامل مفكري تلك الحركة رغم التناقض بين أفكارها ومبادئها ولا غَرْوَ في ذلك فالعلايلي لا يهتم بهذه الأحزاب وتلك الحركات إلا بمقدار خطها الإصلاحي وسعيها لسعادة الناس.

من هذا المنطلق يجب التطلع إلى مشاركات العلايلي الحزبية وخصوصاً مشاركته لمفكري حركة أنصار السلم بعض أفكارهم السلمية والإصلاحيّة، دون أنْ يذوب في بوتقتهم أو ينصهر في خطهم السياسي. وتجدر الإشارة أن نشاطات العلايلي القومية والاجتماعية والسياسية كانت متداخلة متشابكة بعيدة عن أيِّ تدرج تاريخي أو زمني، فضلاً عن أنَّه كان يمثل المرحلة التي يعيش ويصور الواقع من خلال المجتمع الذي يحيا، والواقع كما هو في الحقيقة بعيداً عن أية عملية تحوير أو تغيير.

القسم الرابع

التجديد التاريخي والفقهي

الفصل الأول

التجديد في التأريخ والسيرة التاريخية

أ ـ العلايلي والتأريخ

إنَّ كلمة «التاريخ» من الكلمات التي اكتنف مفهومها اللبس والغموض فقدماء[1] العرب مزجوا بين ما تعنيه كلمتي Date و Histoire بالفرنسية. لكن محدثيهم[2] شرعوا يميزون بين «التاريخ» بمعنى Date وبين «علم التاريخ» بمعنى Histoire، وكان بين هؤلاء الشيخ العلايلي الذي لم يكتفِ بالتمييز تلميحاً لما حدده لمادة «أرخ» المجردة من معانٍ أشارت إلى ما تعنيه كلمة Date بالفرنسية، ولما حدده لمادة «أرخ» المزيدة من معانٍ أشارت إلى ما تعنيه كلمة Histoire بالفرنسية، لكنه خرج عن التلميح إلى التصريح فقال: «التأريخ (تفعيل) تعريف الوقت وتعيينه (فرنسي Date) والتاريخ (تفعيل أصله الهمز وأسهلوه تفرقة): معرض الماضي بكل ما اتَّسع له من طبيعة وحياة وحضارة (فرنسي Histoire)[3]».

---

(١) ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم). لسان العرب. بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ودار بيروت للطباعة والنشر، ٣ م.

ـ الجوهري (أبو النصر اسماعيل بن حماد). دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩ م، ج ١.

(٢) بستاني (المعلم بطرس). محيط المحيط، لا تاريخ، لا مطبعة، ١ م.

ـ زريق (قسطنطين). نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٩ م، ص ١٤.

(٣) العلايلي (عبد الله). المعجم. مجلد ١، قسم ٢، ص ١٤٤.

والتاريخ بشكل عام «فن من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوَّقة والاغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، وتتساوى في فهمه العلماء والجهال. أو هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»(1). والتاريخ أيضاً: «علم يتضمن ذكر الوقائع ولا سيما ما كان منها متعلقاً بالقبائل والأقاليم مع تعيين أوقاتها وبيان أسبابها ومسبباتها»(٢).

أمَّا التاريخ عند العلايلي فهو: تعبير عن حركاتهم (حركات الأحياء) (٣) تعبيراً يحكي حكاية تلك الحركات وسكناتها وتعيين أوقاتها فضلاً عن الخوض في تعليل أسباب حدوثها. والقول «تعبير عن حركات الأحياء» يشمل التطور الذي يعني عند الشيخ التغير العضوي وهو خاص بالأفراد، كما يشمل الارتقاء الذي يعني عنده التغاير في الصفات الأدبية وهو خاص بالجماعات(٤). أمَّا فائدة التاريخ فتكمن في مقدرته على توظيف حركات الأحياء وأسباب تطور الفرد وارتقاء الجماعة في خدمة الكائن والمجتمع معاً، وفيما تقدمه لهما من حقيقة ناصعة بعيدة عن الغش والتزوير. فلكي يكون للتاريخ فائدة بنظر العلايلي «ينبغي أنْ نعرف كيف نجعله سماداً للحاضر والغد»(٥). لكن ذلك لا يتحقق إلا إذا اتَّصل التاريخ بالعلوم الحياتية كلها اتصالاً مباشراً، واعتمد على نتائجها واستقى مباده من تجاربها.

فالتاريخ إذا يجب أن يُعنى بسرد الحوادث الفلكية والجغرافية، كما يجب أنْ يهتم بعالم النبات والحيوان فضلاً عما يتعلق منها بحياة الإنسان. لذلك فهو

---

(١) ابن خلدون (عبد الرحمن). كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر. (المعروف بالمقدمة). بيروت، دار إحياء التراث العربي، لا تاريخ، ص ٣ - ٤.

(٢) البستاني (المعلم بطرس). محيط المحيط، ١ م، ص ١٧.

(٣) قلعجي (قدري). أبو ذر الغفاري، تقديم عبد الله العلايلي، ص ٥.

(٤) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٤١.

(٥) العلايلي (عبد الله). «كتاب مفتوح إلى أبو فلتنة»، المحرر العدد ٣٨٠٦، تاريخ ٢٨/٦/٧٥ م، ص ٥.

«محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة. . »[١]، تشمل حركة الحياةكلها كما يقول ابن خلدون. أو هو «فرع من علم الاجتماع الإنساني»[٢] كما يقول جيوفني فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤ م). ويرى المحدثون أيضاً إنَّ التاريخ فرع من علوم إنسانية كثيرة تتصل جميعها بالكائن الحي وما يحيط به من مكونات طبيعية تؤثر فيه وتطبعه بطابعها. لذلك يرى أسد رستم (١٨٩٧ - ١٩٦٥ م) أنَّه «يجدر بالمؤرخ. . . أنْ يكون قد درس الفلسفة على رجالها، وتمكن من العلوم الاجتماعية على أنواعها ومنها علم النفس. ويجدر به أن ينسج على منوال علماء الطبيعة فيتذرع بطريقتهم في فهم ما يجهلون»[٣].

ولم يخرج العلايلي على ما قرره المؤرخون، قدماء ومحدثون في هذا المجال فهو يشترط لصلاحية الميزان التاريخي موازين أخلاقية واجتماعية ونفسية، فيقول: «إنَّ الميزان التاريخي الذي نرغب أنْ نقيس به أجيال التاريخ يتم لنا تقديمه أو العمل به بعد التحقق من صلاحية الموازين وقيمتها الأخلاقية والاجتماعية والنفسية، لأن التاريخ يشملها جميعاً ويعتمد عليها»[٤]، كما أنَّه يقرر «وهذا القانون (القالب العددي للتاريخ) المئوي يطبق في البيولوجية وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق وعلم القانون والفن وكل ما يتصل بالنشوء العضوي، كما يطبق في التاريخ. . . »[٥].

ولم يكتفِ شيخنا بذلك، بل جعل التاريخ شاملاً الحياة والطبيعة فقال: «إنَّ التاريخ من الناحية المادية يشمل الحياة البشرية في ظاهرة تطورها. فهو إذاً شامل شمول الحياة نفسها، بل هو في بعض النزعات شامل شمول الطبيعة بكل ما اجتمع فيها واستوى عليها. . . . »[٦].

---

(١) ابن خلدون (عبد الرحمن) «المقدمة»، ص ٩.

(٢) نقلاً عن رستم (أسد). مصطلح التاريخ، صيدا، منشورات المكتبة العصرية، طبعة ٣، لا تاريخ، ص ب.

(٣) رستم (أسد). مصطلح التاريخ، ص ١٢.

(٤) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٢٢.

(٥) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٢٤.

(٦) العلايلي (عبد الله). تاريخ العرب القومي، مخطوطة لمحمد جميل بيهم، عرض العلايلي، مجلة الأديب، ٣ م، عدد ٢ سنة ٤٤ م، ص ٥٨.

ويتكلم العلايلي عن بعض صلات التاريخ ببعض العلوم الحياتية والفنون فيلحظ فرقاً بين الأديب (الروائي) والمؤرخ مثلاً، فيقول: «إنَّ الأديب يصبغ أدبه في فترة انفعال أو يستعيد انفعاله عند التأليف وبعنفه أحيانا، فإن لم يفعل تحول إلى مؤرخ. فالمؤرخ إذاً هو من يكتب دون ما استعادة لانفعالاته[1] ويمضي العلايلي بعيداً عن هذا الفهم، فيرى: «أنْ لا فرق بين المؤرخ والروائي من بعض الجوانب التي تدخل في البناء الخاص... كعرض نفسية الجماعات، والمؤثرات التي تحركها، وتشخيص المسيرات الرئيسية بالنظر إلى الطبيعة أو الوراثة والبيئة... فبين المؤرخ والروائي علاقة قوية في هذا الجانب، حتى أُبالغ فأقول: بأن من واجب المؤرخ إذا شاء التوفيق بأن يكون روائياً قبل أن يكون مؤرخاً»[2].

وكما يرى العلايلي التماثل أو التكامل بين المؤرخ والأديب، كذلك يراهما بين المؤرخ واللغوي أيضاً. فاللغة والتاريخ يساعد كل منهما على فهم الآخر، لكنه يدرك أنَّ العرب أخطأوا السبيل عندما درجوا على شرح اللغة بالتاريخ، وكان الأجدر بهم أنْ يشرحوا التاريخ باللغة فيقول: «إنَّ من الخطأ الكبير شرحنا اللغة العربية بتاريخ العرب، وكان العكس هو الواجب أي شرح التاريخ المذكور باللغة فهي بمحلهما أرفع جناباً وبمستواها أنبل جداً من ذلك التاريخ المدون»[3].

من هذا الإدراك وهذا الفهم للتاريخ انطلق العلايلي في دعوته لإعادة كتابة التاريخ، لكن دعوته لم تنطلق من فراغ. فمنذ عهد ابن خلدون ـ حسب ما نعلم ـ والدعوة قائمة لإعادة كتابة التاريخ العربي، ويكفي أن نتصفح «المقدمة» لنشعر فعلاً بهذه الحاجة الملحة التي قد تقلب الموازين التاريخية رأساً على عقب، خصوصاً عندما ندرك معنى قول ابن خلدون: «إن فحول المؤرخين في

---

(١) العلايلي (عبد الله). «الطريقة الشامية»، مجلة الأديب ٢ م، عدد ١٠، ص ٧. العلايلي (عبد الله). الوعي اللغوي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١ تاريخ ١/٥/١٩٨٠ م، ص ١٦.

(٢) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٥ ـ ١٩.

(٣) العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ٩.

الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهَمُّوا فيها وابتدعوها... واقتفى لتلك الآثار الكثير ممن جاء بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها»[1].

وفي العصر الحديث تَجَدَّدت الدعوات لإعادة كتابة التاريخ، حيث وجد بعض المحدثين أنَّ زملاءهم القدامى كانوا «يميلون في العادة إلى جمع الأخبار وتكديسها وذكر الوقائع السياسية والعسكرية وسرد أخبار الملوك والخلفاء والقادة دون تمحيص أو نقد في كثير من الأحيان ودون الاهتمام إلا ما ندر بالشؤون العامة للشعوب[2]. وكان العلايلي واحداً من المؤرخين الذين ساورهم الشك في صحة تدوين التاريخ العربي، لأنه وجد أنَّ «جمهرة المؤرخين المحدثين في العربية لم تُوَفَّق إلى إقامة التاريخ على سنة منطقية وقاعدة نقدية[3] لذلك تشدَّد الشيخ في البحث التاريخي لأن عمل المؤرخ في نظره يجب أنْ يتعدى «الوصف إلى التفسير والرصف إلى التعليل»[4].

فالمؤرخ الثقة في نظر العلايلي هو الذي يستطيع إزاحة الستار عن أحداث جرت، وشخصيات غبرت دون أنْ يُحسِّن وقعها أو يسيء إلى صورتها في نظر المشاهدين وهو من استطاع إبرازها كأنها مشاهد تمثل على أرض الواقع اليوم دون ستار. ولكي يتسنى للمؤرخ هذه المقدرة يجب أنْ يمر بأربع مراحل: «مرحلة التجميع، وهي تقضي بجمع ما يمكن من الوثائق والمصادر. ومرحلة النقد: تعني فحص عبارات الوثائق وتدقيق الأصول الأخرى ومناقشة استعمال الألفاظ من حيث دلالتها المتطورة... ومرحلة التأويل وتستدعي النفوذ إلى خفايا الماضي البعيد، ومرحلة الصياغة وهي الوسيلة إلى إبراز قضية التاريخ المحجوب في شيء من الدنو والمشاهدة»[5].

---

(١) ابن خلدون، (عبد الرحمن). «المقدمة»، ص ٤.

(٢) جعفر (نوري) «التاريخ: مجاله وفلسفته»، بغداد، مطبعة الزهراء، ١٩٥٥ م، ص ١٩.

(٣) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٨.

(٤) العلايلي (عبد الله). «تاريخ العرب القومي» مخطوطة لمحمد جميل بيهم، عرض العلايلي، الأديب ٣ م، عدد ٢، سنة ٤٤ م، ص ٥٨.

(٥) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٤٩.

العلايلي (عبد الله). المعجم، ص ١٤٥.

إذا تشدد العلايلي كثيراً في البحث التاريخي وطالب المؤرخين المحدثين بالارتداد إلى السند وبحثه من جديد على ضوء المستجدات العلمية الأخرى، كما طالبهم أيضاً بدرس شخصيات الرواة والمؤرخين قبل الأخذ عنهم والإطمئنان إلى نتائجهم، فدعا إلى «الارتداد إلى السند مرة أُخرى... (والعودة) إلى درس شخصيات الرواة مرة أُخرى على مقتضى معارفنا النقدية الحديثة البعيدة عن المبالغة والتعميم اللذين نقع عليهما في دراسات الأقدمين»[١].

ويتصل بمذهب العلايلي المتشدد من المؤرخين والرواة أيضاً، ضرورة الإطلاع الدقيق على المؤثرات البيئية والاجتماعية التي تساعد في تكوين شخصياتهم وتنمية ثقافتهم، كما ينبغي معرفة جزئيات سيرة حياتهم فضلاً عن شعورهم وعواطفهم تجاه ما يكتبون. فهذه كلها تُوَجِّه الحدث التاريخي كما يشتهي المؤرخ فيتناقلها السلف عن الخلف حتى تغدو بتطاول العهد حقيقة ثابتة لا يجوز المساس بها أو التعرض لها.

أمّا أنْ يتكشف لنا بعد التمحيص الدقيق في سير الرواة، أنَّهم يغالون في الحدث أو يقصرون دونه، أو يوجهونه حسب ما تمليه عواطفهم ومشاعرهم، فذلك وحده يحتم بنا العودة مرة ثانية إلى السند والتمعن في سير الرواة قبل الأخذ عنهم، وفي هذا المجال يوصي العلايلي أن «لا ندرس الرواة في وجه ما عرف عنهم واشتهر فقط، بل نعود إلى درس بيئتهم ومجتمعهم ومنزلتهم فيه ومقدار اتصال هذه المنزلة بما يروون من أخبار التاريخ»[٢].

انتقد شيخنا المؤرخين العرب الذين تساهلوا[٣] في قبول الحديث الشريف خوفاً من إسقاط «ثروة كبيرة من السُّنة»، ودعا إلى تفضيل المتشددين[٤] في حديث

---

(١) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٠ - ١١.

(٢) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٢.

(٣) كالحاكم النيسابوري وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الله (٩٣٣ - ١٠١٤ م)، صاحب «المستدرك» وزعيم مدرسة في السُّنَّة والحديث إمَّازت بالتساهل في الرواية.

(٤) كابن الجوزي وهو أبو الفرج عبد الرحمن بن علي المتوفى سنة ١٢٠٠ م، وصاحب كتاب الموضوعات وزعيم مدرسة في السُّنة والحديث، إمَّازت بالتشدد في الرواية.

النبي، وهذا ما حدا به إلى القول: «علينا أن نتتلمذ لابن الجوزي ونُحْيي معالم مدرسته التي عفت رسومها...»[1].

ونحن لا ندعي أن العلايلي كان مؤرخاً علل التاريخ على أسس استقراء القوانين والإلمام بأكبر عدد ممكن من العوالم المؤثرة في تطور المجتمع كما فعل ابن خلدون. كما أنَّه لم يعلل التاريخ تعليلاً فلسفياً أو أخضعه للحتمية المنطقية كما فعل هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م). ولم يفسح العلايلي في تعليله للتاريخ مجالاً كبيراً للعلوم الطبيعية والاجتماعية كما فعل أوغست كونت (١٧١٨ - ١٨٥٧ م). كما لم يعلله تعليلاً اقتصادياً كما فعل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣ م).

ورغم ذلك نستطيع القول أن العلايلي أعطى بعض الآراء التاريخية التي من شأنها لو طُبِّقت في البحث التاريخي عند العرب لأسقطت الكثير مما نعتبره مسلمات تاريخية. كما أنَّه التقى مع أفكار المؤرخين الكبار أمثال ابن خلدون، خصوصاً في نظرتهم إلى المؤرخين العرب الذين لا يحسنون إلا النقل دون تحليل أو تعليل.

ب - العلايلي بين السيرة والتأريخ

قبل أنْ نتطرق إلى السِّير التي كتبها العلايلي، لا بدّ من نظرة عجلى في «السيرة» التي نشأت أول أمرها في أحضان التاريخ، حيث كانت تسجيلاً لأعمال الصينيين والمصريين والأشوريين والهلينيين. وعندما جاء الإسلام عمَّق القرآن الإحساس التاريخي عند العرب خصوصاً أنَّه قصَّ عليهم أخبار الأمم الغابرة. وبعد وفاة الرسول شرع المسلمون في تدوين سيرته التي تمثل إلى جانب «الحديث» مصدراً هاماً من مصادر التشريع في الإسلام، وهذا النوع من التدوين أثقل السيرة بالإسناد ووسمها بسمات «الأيام» التي كانت متَّبعة في التأريخ الجاهلي، وهذا ما حال بينها وبين النمو المتكامل. والسيرة بشكلها العام أكثر

(١) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، هامش صفحة ١٠.

اتصالاً بالحياة من «التاريخ»، ففيها نلمس الإنسان مُجَسَّماً ونراه ناطقاً. إذ أنها تعرض لأعمال الفرد، تبحث عن حقيقته وتكشف مواهبه وعبقريته، وهي قادرة على إنطاقه وبعثه من جديد ليمثّل لنا دوره في المجتمع ويملأ عقولنا وعواطفنا بتصوراته وآرائه. وكاتب السيرة لا يمكن أن يفصل بينها وبين المجتمع، وإن فصل أو اكتفى بتتبع الأحداث البيولوجية الواقعة بين ولادة البطل وموته، أضحت السيرة بين يديه صورة للوجود الحيواني الجسماني[1]، فضلاً على أنها تفقد مبرر وجودها خصوصاً إذا اصطبغت بالصبغة التعليمية والأخلاقية وتتبع القدوة من السلف الصالحين.

ومن منطلق التصاق السيرة بالحياة اقتربت من أنواع العلوم والفنون والآداب، فاستخدمت علم الوراثة وعلم النفس في الكشف عن مكنونات أبطالها وعواطفهم، كما أنّها أخذت من المسرح الحركة والحوار، ومن القصة تحليل الشخصيات والقدرة على عرض الصراع المتأزم بين البطل والطبيعة، أو بينه وبين الناس والمجتمع، أو بينه وبين نفسه[2]. والسيرة كالرواية من حيث أنَّ كاتبها مطالب بسد الثغرات والفجوات في حياة البطل شرط أن تأتي مطابقة للواقع والحقيقة، إذ أنَّه مقيد بالبيئة والوقائع والوثائق التي حدثت فعلاً، ولا يستطيع خلق أشخاص وهميين أو أسطوريين، بل يجب أنْ يكتفي بتفسير تصرفات أشخاص وجدوا في الحقيقة وأن أضفى على الحوار بينهم حرارة وعاطفة وحيوية. والسيرة كالقصة تكتفي باستيحاء التاريخ شرط أن يراعي كاتبها الصدق في التعبير عن روح الزمان والمكان دون تشويه للحقائق الكبرى، إذ أنَّ جوهرها متخيل والأحداث الهامة فيها حقيقية، فضلاً عن أنَّها تزاوج متعادل بين حقائق التاريخ وقوة التخيل والبراعة في الحذف والإثبات والتنسيق والبناء[3] لذلك كله

(١) عباس (إحسان) «فن السيرة»، بيروت دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٦ م، ص ١٠.
(٢) فهمي (ماهر حسن). «السيرة تاريخ وفن»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠ م، ص ٧٤.
(٣) عباس (إحسان) «فن السيرة»، ص ٩٢.
- فهمي (ماهر حسن). «السيرة تاريخ وفن»، ص ٨٥.

كان كاتب السيرة دائماً عرضة للقلق الدائم من أن يطغى عليه الخيال فيتحول عمله إلى قصة، أو أنْ يغلبه الواقع فيضحى عمله تأريخاً.

والسير من حيث أنواعها نوعان: سير ذاتية وسير غيرية. فالذاتية نقل مباشر وأهميتها في أنْ يكون كاتبها أكثر وعياً بدقائق حياته وأشد إحساساً بنبضات قلبه وبدوافع حركته ونوازع تفكيره وموقفه من العالم المحيط به، فهو المؤلف والممثل لمسرحية الحياة، وهو المشاهد والناقد والقاضي، لذلك فإن نجاحه فيها يكون بمقدار صدقه وذاتيته[1].

أمّا الغيرية فهي نقل عن طريق الشواهد والوثائق، لذلك تتطلب من الكاتب أنْ يلمح بسرعة ويفهم بإحكام ويحسن جمع الحقائق والمزج بينها مزجاً منسجماً، ثم يصبغها بأسلوبه ويضفي عليها من فنه وعاطفته وخياله شرط أنْ ينقل إلينا صورة البطل أو الأبطال كما كانت معروفة في أزمانهم وبين معاصريهم، لكنه يجب أنْ يقف منهم موقف الشاهد لا القاضي ونجاحه فيها بمقدار ما أُوتي من غيريّة وتجرد وموضوعية[2].

والسِّير من حيث أساليبها تتفرع إلى ثلاث مدارس: مدرسة ذات طابع أكاديمي تقوم على التشريع والتحليل والتدقيق والاستنتاج، ومدرسة لا تؤمن بالدراسة النقدية بل تنتهج أقوال الكتاب القدماء وبذلك تصبح تشويهاً لما قرر من قبل، ومدرسة تتخذ السيرة الأدبية سبيلاً لها وتعتني بتطور حياة الفرد وشخصيته وأثرهما في المجتمع بعد أن تضفي عليها من خيال القصاص والأديب جواً عاطفياً[3]. أمّا السير عند العلايلي فكانت من النوع «الغيري» إذ أكثر من تدوين السير التاريخية التي دارت أحداثها حول أئمة المذهب الشيعي الجعفري. منها ما نشر[4] ومنها لَمَّا يزل مخطوطاً أو في طريق الإنجاز الكتابي، لكنها كلها تدور

---

(١) فهمي (ماهر حسن) «السيرة تاريخ وفن»، ص ٢٣٩.

(٢) عباس (إحسان) «فن السيرة»، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٣) عباس (إحسان). «فن السيرة»، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٤) العلايلي (عبد الله). «سمو المعنى في سمو الذات» و «تاريخ الحسين» نقد وتحليل، و «أيام الحسين: عرض وقصص».

حول موضوع واحد، وتهدف إلى غاية واحدة وإن اختلفت أساليب الشيخ في المعالجة والتأليف. عرض فيها لسير «أبطال» عاشوا فعلاً في حقبة من الزمن، انتهج فيما نشر منها أُسلوب القصاص أو الروائي، أو المسرحي أحياناً، مضفياً عليها جواً عاطفياً يُقرِّب أبطالها من أذهان القارىء وعقله، ساداً الثغرات أوْ الهنّات من خياله وتصوراته. كما أنّه استفاد من بعض العلوم الحديثة كعلم النفس وعلم الوراثة لكشف «الجينات» التي ورثها بعض من أبطاله كالإمام الحسين بن علي ويزيد بن معاوية، وتلك تترك بصماتها النفسية والخلقية على سيرة حياتهم.

من هذا المنطلق سعى العلايلي لتصحيح أفكار تاريخية خاطئة أضحت من المسلمات، تناول سير «صحابة» عايشوا النبي الكريم وأصبح بعضهم خلفاء للمسلمين من بعده، وبعضهم الآخر كان له دور في تطور الأحداث الإسلامية. وإن كنا في هذا البحث لا نستطيع تناول تلك السير بالتفصيل، إلا أنَّنا سنعرض لقواسمها المشتركة من خلال الأحزاب السياسية الهامة في العهد الإسلامي.

١ ـ الحزب الأموي وموقف العلايلي من أعضائه

مرَّ الحزب الأموي كما فهمناه من مطالعاتنا لسير العلايلي التاريخية بثلاث مراحل، كانت أولها المرحلة القريشية التي ابتدأت عندما اشتدَّ التنافر بين الأسرتين الهاشمية والأموية ثم تحول ذلك التنافر إلى خصام بعدما ظهر النبي الكريم (٥٧١ ـ ٦٣٣ م) في الأسرة الهاشمية، مما ألهب الحقد الدفين عند الأمويين.

وبُعيد وفاة الرسول لم يعد الحقد الأموي خافياً، فالمنافسة أخذت تشتد بين المهاجرين والأنصار حول من سيصبح خليفة المسلمين بعد النبي. لكن الغلبة تمَّت في النهاية للمهاجرين، وهذا يعني فوزاً لمكة وبالتحديد فوزاً لقريش أو فوزاً للأمويين أكبر أُسرها.

مثَّل الحزب الأموي في هذه المرحلة المصالح القريشية، فسعى بجهد متفانٍ وتصميم واعٍ لانتزاع الزعامة الدينية من الهاشميين. وهذا ما جاء واضحاً على لسان

أبي سفيان «صخر بن حرب» (٥٦٧ ـ ٦٥٢ م) مخاطباً قومه وعشيرته قال: «يا بني أُميَّة تلقفوها تلقُّفَ الكرة، فوالذي يحلف به أبو سفيان ما زلت أرجوها لكم ولتصيرنَّ إلى صبيانكم وراثة»[١].

فالعلايلي يرى في قول أبي سفيان «ما زلت أرجوها لكم»، كيداً للنبي وسعياً حثيثاً لانتقال الخلافة إلى الأمويين دون رادع أو وازع. ويعزز ظنه هذا ما قاله أبو سفيان أيضاً على قبر حمزة (٥٥٦ ـ ٦٢٥ م) عم الرسول «... رحمك الله أبا عمارة لقد قاتلتنا على أمر صار إلينا»[٢].

أمّا أهداف هذا الحزب في هذه المرحلة كما يراها[٣] العلايلي، فتتلخص بالسيطرة على السلطة وحصرها في الأسرة الأموية، ثم تقرير مبدأ الملكية المطلقة ونظام الوراثة، فضلاً عن فرض متغيرات كثيرة تشوِّه الدين الإسلامي، يأتي في طليعتها تشجيع المجون والحياة اللاهية بأشكالها المختلفة.

ولكي يصل الأمويون إلى أهدافهم تلك اعتمدوا أساليب ووسائل كان أولها الحيلة والمكر. فمنذ أن بويع الصِّديق (عبد الرحمن بن عثمان ٥٧٣ ـ ٦٣٤ م) خليفة للمسلمين، أظهر الأمويون رغبتهم في خدمة الدولة الإسلامية بإخلاص وتجرد، لذلك أكثر الصديق مع من تبعه من خلفاء في تعيينهم ولاة للمقاطعات الإسلامية، وفي المراكز الإدارية الحساسة. ونتج عن سياسة التملّق هذه أنْ حرم الخلفاء الثلاثة الأوَّل (أبو بكر وعمر وعثمان) بني هاشم من الولاية، في حين أضحت أكثرية الأمراء والولاة... من بني أُميَّة[٤]، وبذلك أصبحوا هم المسيطرون فعلاً على أُمور الدولة الإسلامية في ظل الخليفة الشرعي. واعتمد الأمويون أيضاً أساليب الغدر والاغتيال السياسي، خصوصاً عندما كانوا يلحظون أنَّ الأمور لم تعد تجري، وفق مخططاتهم، وهذا ما سيتضح عند كلامنا عن عمر بن الخطاب (٥٨٤ ـ ٦٤٤ م) وعثمان بن عفان (٥٧٧ ـ ٦٥٦ م).

---

(١) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٣٣.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٥٧.

(٣) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٦٢.

(٤) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٨٦.

أمَّا المرحلة الثانية فطغت عليها التسمية العثمانية، وهذه ابتدأت بُعَيْد مقتل عثمان بن عفان ومبايعة المسلمين لعلي بن أبي طالب (٦٠٠ - ٦٦١ م) خليفة لهم. ونتيجة لذلك نشط الطامعون في الخلافة وعلى رأسهم الأمويون ليضعوا الحراب في عجلة الدولة الإسلامية الناهضة، خصوصاً بعد أن أسَرَّ المغيرة بن شعبة (٦٠٣ - ٦٧٠ م)[1] لمعاوية (٦٠٣ - ٦٨٠ م) عن تصميم علي، على عزل ولاة الأقاليم بما فيهم معاوية نفسه، وذلك حفاظاً على مصلحة الإسلام والمسلمين.

هنا ابتدأ الصراع الجدي بين علي والأمويين الذين اتَّخذوا العثمانية ستاراً لهم «ففكروا بالمطلبة بدم عثمان... واجتهد (معاوية) بالاستيلاء على قميص عثمان مخضباً بدمائه للتهيج والإثارة..»[2].

استمرَّ الصراع وتأزم بين الهاشميين وعلى رأسهم علي بن أبي طالب خليفة المسلمين هذه المرة، وبين معاوية بن أبي سفيان والي الشام. ثم اتَّخذ هذا الصراع شكل الحرب المعلنة فحدثت بينهما حرب صفين التي انتهت بالتحكيم مما أبرز قضية الخوارج إلى الوجود كما هو معروف في التاريخ الإسلامي.

واستمر الصراع المعلن العنيف بينهما بعد التحيكم، خصوصاً أنَّ الأمويين كانوا يخوضونه باسم «العثمانية» وطلباً لدم عثمان المهدور، ولم يخف أواره إلا بعد أنْ أقدم عبد الرحمن بن ملجم (٠٠٠٠ - ٦٦٠ م) على غدر عليّ بن أبي طالب وهو يصلي صلاة الصبح في المسجد.

وأمّا المرحلة الثالثة التي غلبت عليها التسمية الأموية، فابتدأت بُعَيْد مقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، حيث كشف الأمويون عن خططهم التي طالما عملوا لها في السر، وأخذوا يسعون جاهدين لنقل الخلافة إليهم ومن ثم تحويلها إلى مُلك في أسرتهم ووراثة.

أمّا المنخرطون تحت لواء الحزب الأموي فهم كُثُر، ونحن لن نتكلم عنهم

(١) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات ص ٤٥ .

(٢) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٤٦.

جميعاً، بل سنبين رأي العلايلي في بعضهم. يأتي في طليعة[1] هؤلاء أبو سفيان بن حرب الذي كان زعيماً قريشياً قبل الإسلام، لكن المستجدات التي طرأت على أوضاع العرب بعد الإسلام قدَّمت النبي وصحبه وأنصاره ومنهم الهاشميون، وأخَّرت خصوم الإسلام ومناوئيه ومنهم أبو سفيان بالذات الذي يحمِّله العلايلي مسؤولية تأسيس هذا الحزب كما يُحمله جريرة أساليب الخداع والمكر والاغتيال التي اتَّخذها الحزب سبيلاً لتحقيق أهدافه.

ثم يأتي معاوية الذي اتَّخذ منه العلايلي مواقف جريئة وحَمَّله مسؤولية الخروج على علي بن أبي طالب، ووسم حركته المعارضة لعلي بأنها كانت «مصدر كل تهديم وتفلل أصاب الدولة الفتية»[2]. ونسب شيخنا إلى معاوية أنَّه كان البادىء في تحويل نظام الخلافة الإسلامية كما عرفها الراشدون إلى نوع من نظام الملكية المطلقة التي تنتقل بالوراثة إلى الولد مهما بلغ به الفسق والفجور، فضلاً عن أنَّها لا تراعي حرمة لخصم ولا تستحرم سفك دماء، ولا يحول دون هدفها الدنيوي حائل، ولذلك قال فيها: «إنَّ نظام الحكم في عهد الملوك الأمويين لم يكن إلا ما نسميه في لغة العصر بنظام الأحكام العرفية»[3]. وينسب العلايلي إلى معاوية أيضاً أنَّه كان البادىء في تغيير الأنظمة الإسلامية وتوجيهها وجهة بيزنطية: «فنحن لكي نفهم أحداث معاوية وتاريخه وسياسة بلاطه، يلزمنا قبل كل شيء أنْ ندرس النظام البيزنطي وما ترك في الوسط الغساني..»[4].

ويرى الشيخ أنَّ معاوية هو الذي استنَّ شرعة معاملة الهاشميين والأنصار بالشدَّة والعنف لأنه كان يُؤمن «أنَّ البيت الأموي سيظل في خطر ما دام الأنصار، وسيظل مهدداً بالبيت العلوي ما بقيت المدينة». لذلك أصرَّ ابن أبي سفيان على

---

(١) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٦٤.
العلايلي (عبد الله) أيام الحسين، ص ١١١.

(٢) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٢٧٣.

(٣) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ١٦. إن رأي العلايلي هذا وما سيليه من آراء قالها في معاوية انتقدها علي الطنطاوي في مجلة الرسالة، م ٧، عدد ٣١٦، ص ١٤٧٦.

(٤) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات» ص ١٨.

تشجيع المجون والخلاعة في مدينة الرسول المنورة «فاستأجر طائفة من الشعراء والمغنّين والمخنثين من بينهم عمر بن أبي ربيعة لأجل أنْ يمسحوا عاصمتي الدين (مكة والمدينة) بمسحة لا تليق بهما وجعلهما غير صالحتين للزعامة الدينية»[1]، وبذلك ينتقل الثقل الإسلامي من الجزيرة العربية إلى الشام عاصمة الأمويين.

وبعد معاوية بن أبي سفيان يأتي دور الخليفة الثاني عمر بن الخطاب الذي بدأ يميل في أواخر أيامه إلى بني هاشم، خصوصاً بعدما اقترن بـأُم كلثوم بنت علي بن أبي طالب، وشرع يشيد بسابقات علي في الإسلام كما، قرَّب إليه عبد الله بن عباس (٦١٩ ـ ٦٨٧ م). هنا لمس الأمويون ميلا من عمر تجاه الهاشميين فخافوا أن يؤدي هذا الميل إلى استلام علي لخلافة المسلمين. لذلك أجمعوا على اغتيال عمر قبل فوات الأوان، وعهدوا بتنفيذ الخطة إلى أبي لؤلؤة الفارسي. أمّا ما يقال من أنّ أبا لؤلؤة ـ وهو غلام المغيرة بن شعبة الأموي الرأي والهوى ـ أقدم منفرداً على محاولة اغتيال عمر فهو أمرٌ مرفوض ولا يحتمل التصديق، لأن المغيرة نفسه سهَّل لأبي لؤلؤة أمر دخول المدينة رغم معارضة عمر لذلك.

وبعد محاولة الاغتيال وهن عمر جسدياً «فانقلب سهل القيادة والتأثير عليه، وسادراً يفكر بما يوحى إليه»[2]. لذلك يمكن القول إنَّ الأمويين حققوا بعض أهدافهم من محاولة الاغتيال، خصوصاً أنهم نجحوا في تعيين عبد الرحمن بن عوف (٥٨٠ ـ ٦٥٢ م) مستشاراً خاصاً لعمر. ويتأكد لنا ذلك عندما ندرك أنَّ عبد الرحمن هو الذي أقنع عمر في جعل الخلافة بعده «في الستة المعروفين»، وهذه الخدعة «العوفية» ساعدت في إبعاد علي عن الخلافة كما أفسحت المجال أمام الحزب الأموي في الوصول إليها. ونتيجة لذلك كله رأى العلايلي أنَّ الخليفة الثاني سعى لتحقيق أهداف الحزب الأموي ولكن دوره كان ثانوياً.

والكلام عن الخليفة عمر بن الخطاب، يحتِّم علينا أن نذكر بعض الفتاوى التي وجد فيها العلايلي مخالفة صريحة للإسلام وسُنة الرسول. ومن هذه المخالفات ما

---

(١) العلايلي (عبد الله). المصدر السابق نفسه، ص ٣٠.

(٢) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

يسمى «توزيع العطاء». . . . فالنبي الكريم ساوى في توزيعه للعطاء بين الجند وتبعه الصديق في ذلك، لكن عمراً رأى «أن لا يجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه، فجعلَ الامتياز بحسب السابقة، فالذي قاتل يوم بدر يفضل من قاتل في فتوح الشام»[١]. لكن هذا الاجتهاد أوجد تفاوتاً طبقياً في المجتمع الإسلامي بعد أن كانت تسوده روح المساواة.

ومن الفتاوى أيضاً ما يتعلق بنظام المال، فالنبي وبعده الصديق جعلوا «الغنائم» في خمسة أقسام منحوا أربعة منها للجيش وأبقوا الخامس لبيت مال المسلمين.

وبعد أنْ امتدَّ الإسلام إلى خارج الجزيرة العربية وكثرت فتوحاته لأراضي الشعوب المجاورة، برزت مشكلة «الخَراج» وهي التي تُفرض على الأرض. هنا جعل المسلمون حكم الأراضي التي تُؤخذ عنوة كحكم الغنائم، أمّا تلك التي تُؤخذ عن طريق التفاوض فإنها تبقى ملكاً لأصحابها الأصليين.

وعندما جاء الخليفة الثاني ألغى الشق الأول من «اتفاق المسلمين» وأبقى الأراضي كلها ـ ما أُخِذَ منها عنوة أو تفاوضاً ـ في أيدي أصحابها الأصليين شرط أن يؤدوا «الخراج» فيوزع على المستحقين من المسلمين.

ومهما يقال على حسنات هذه الاجتهادات أو سيئاتها، فإنَّ صاحبها خالف فيها «اتفاق المسلمين» المعمول به وساوى بين الأراضي المفتوحة عنوة وبين الأراضي المفتوحة صلحاً، فضلاً عن أنَّه حرم الجند بعضاً من حقوقهم في تملكهم لجزء من الأراضي التي يفتحونها بالقوة.

ويرى العلايلي أيضاً أنَّ الخليفة الثالث عثمان بن عفان (٥٧٧ ـ ٦٥٦ م) من شخصيّات الحزب الأموي، فخلافة عثمان حفلت بالسيطرة الأموية على مقدرات السياسة الهامة في أنحاء الدولة الإسلامية، حتى أنَّه اتَّخذ ولاته ومستشاريه منهم، كما بالغ في الاعتماد عليهم والصفح عن تجاوزاتهم وارتكابهم للمنكرات[٢].

---

(١) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٤٦.

(٢) العلايلي (عبد الله). «سمو المعنى في سمو الذات»، ص ٣٨.

فالخليفة عثمان كان «ليّنا» في مواجهة الطغيان الأموي الجارف ولم «تكن له صفة الزعيم الذي يداور (المد الأموي) ويخفف من حِدَّتِه وامتداده، بل وقف عنه حتى طغى عليه»[1]. لذلك يمكن القول إنَّ الأمويين أسهموا في اغتيال عثمان بما ارتكبوه من تجاوزات، ثم بتخليهم عنه وجبنهم عن نجدته أو مدِّه بالنصح الصادق ساعة الحزم والجد، وهذا ما يقرره العلايلي بقوله: «. . . وعليه فالذي مَهَّد لمصرع عثمان هم العثمانيون أنفسهم، وحزبه الخاص الأموي. . »[2].

وينبغي القول أنّ العلايلي يرى في سكوت الخليفة عثمان عن الأمويين أكثر من اللين والضعف، يرى فيه مشاركة لهم في حزبهم خصوصاً أنَّه من الأسرة الأموية وأكبر أفرادها سناً[3]، فهو يقول: «ولا أظن. . . إنَّ هذا السكوت راجع إلى طبيعة اللين عنه مع أهله وذوي قرابته، وإنَّما الحقيقة أنَّه لم يكن يميل ليناً ولا ضعفاً ولكن حزبية فقط»[4].

ويعدد العلايلي من شخصيات الحزب الأموي يزيد بن معاوية (٦٤٥ - ٦٨٣ م) الذي نشأ في قبيلة «بني كلب» التي كانت تدين بالمسيحية قبل الإسلام، فعاش فيها مُسرفاً في استهتاره، ممعناً في فحشائه، يعشق اللهو والقنص والخمر والنساء وكلاب الصيد، كما كان ذا نزعة فلسفية غيبية بعيدة عن التفكير الإسلامي[5]. فضلاً عن أنَّ والدته ميسون بنت بحدل الكلبية (٠٠٠٠ - نحو ٧٠٠ م) كانت تسهل له أمور الفحش والرذيلة إذا ما تعقدت[6] أمامه. لذلك لم يكن مستغرباً إذا لم يقم يزيد وزناً للمثل العليا والأخلاق، ولم يكن مستغرباً أن يسوق العلايلي على لسانه «وأمَّا أُولئك الذين شرَّعوا الشرائعَ والنظم، وحدَّدوا مسير الحي

---

(١) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨.

(٣) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٣٨.

- العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٧٨.

- العلايلي (عبد الله). أيام الحسين، ص ١٢٤.

(٤) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٣٥.

(٥) العلايلي (عبد الله) المصدر السابق، ص ٦١.

(٦) العلايلي (عبد الله) أيام الحسين، ص ١٩٨.

في ما أسموه أخلاقاً، فإنهم جبناء ضعفاء، قعدت بهم قوتهم عن أنْ يدركوا أيّ نصيب من متع الحياة ولذاتها فابتكروا قانون الأخلاق. . . . »[1].

فصفات يزيد هذه لم تكن تخوّله أنْ يصبح «أمير المؤمنين» ورغم ذلك «اختلس» له والده معاوية «البيعة» من أهل الشام والعراق والحجاز جميعهم فجاءت بطريقة الإغفال[2].

ويزيد هذا كان واحداً من أفراد الحزب الأموي الذين أخذوا الهاشميين بالشدَّة والعنف، وعملوا لمصلحتهم الخاصة ولو على الأشلاء والأجساد.

وإلى جانب هؤلاء يأتي مروان بن الحكم (٦٢٣ ـ ٦٨٥ م) الذي كان مستشاراً لعثمان في فترة خلافته، وصاحب الخطبة[3] التي كانت السبب المباشر في مقتل عثمان من قبل مهاجميه. كما يأتي المغيرة بن شعبة وهو من أشد المتحمسين للحزب الأموي، وأنشط العاملين في خدمته. فهو الذي شَجَّع معاوية على أخذ البيعة ليزيد قبل موته، كما حَثَّه على التقرب من زياد ابن أبيه (زياد بن سُمَّية ٦٢٢ ـ ٦٧٣ م) ومنحه النسب السفياني[4]. كما يعتبر المغيرة في نظر المؤرخين أحد أشهر دهاة العرب الأربعة إلى جانب معاوية وزياد ابن أبيه وعمرو بن العاص (٥٧٤ ـ ٦٦٤م).

ويتصل بالحزب الأموي، الحزب الأموي المنشق[5] الذي أسَّسه عمرو بن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٩٥.

(٢) القالي (أبو علي اسماعيل بن قاسم). الأمالي و يليه. . الذيل والنوادر، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٩٢٦ م، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.
العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٧.
العلايلي (عبد الله). أيام الحسين، ص ٢٤٠ ـ ٢٤٦.

(٣) ابن الأثير (عز الدين) الكامل في التاريخ، بيروت دار صادر ودار بيروت، ٦٥ م، ٣ م، ص ١٦٥.
العلايلي (عبد الله). أيام الحسين، ص ١٢٥.

(٤) زيدان (جرجي). تاريخ التمدن الإسلامي، م ١، ج ١، ص ٨٩.
زيدان (جرجي). تاريخ التمدن الإسلامي، م ٢، ج ٤، ص ٦٤.

(٥) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٣٨.
العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٧٨.

العاص كما يرى العلايلي، وكان هذا الحزب يقوم بدورٍ مزدوجٍ ففي حين يقدم النصح والإرشاد للخليفة كان يقوم بدور الجاسوسية[1] عليه متحيناً الفرصة لك يدعو لنفسه.

فالحزب الأموي بمراحله القريشية والعثمانية والأموية، وبشخصياته: أبو سفيان ومعاوية وعمر وعثمان ويزيد ومروان والمغيرة وعمرو بن العاص، هذا الحزب ملأت أحداثه سير العلايلي التاريخية، وجعل منه لولب الحركة السياسية والتاريخية والدينية طوال فترة حكم الراشدين. لذلك أولى العلايلي ذلك الحزب اهتماماً قلّما نجده عند غيره من كتاب السير والمؤرخين، وهؤلاء اتهمهم العلايلي بالعصبية أو الميل والهوى أو الجهل ولم يطمئن كثيراً إلى نتائجهم التي قرروها عن الحزب الأموي وشخصياته، ودعا إلى دراسة معمقة لهم قد تقلب أُموراً كثيرة أضحت من المسلمات.

٢ ـ حزب المحافظين

وبإزاء الحزب الأموي كان يقوم حزب المحافظين الذي رأى العلايلي أنَّ مبادءه مستمدة من المثل العليا التي فرضها الدين الإسلامي، وأنَّ مهمته كانت إرشاد الخلفاء والحكام وتقديم النصح لهم والمشورة، والعمل على ضمان استمرارية الاتصال بين الحكّام والمحكومين.

أمَّا مؤسس هذا الحزب فهو علي بن أبي طالب (٦٠٠ ـ ٦٦١ م)، الذي يعود بالنسب إلى قبيلة قريش وإلى الهاشميين بالتحديد الذين «كانوا يمثلون طبقة كهنوتية (قبل الإسلام) وبحكم هذا التخصص كانت لهم تربية دينية خاصة»[2].

وبعد أن جاء الإسلام نهل علي من تعاليمه، وتأدب بآدابه، فقارب أن يكون صنواً للرسول وهذا ما حدا بالنبي أنْ يقول لابنته فاطمة الزهراء (٦٠٥ ـ ٦٣٢ م)

---

(١) المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين)، التنبيه والإشراف، ليدن، مطبعة بريل، سنة ١٨٩٣ م، ج ٧، ص ٣٢٨ ـ ٣٣٩، وج ٨، ص ٢٩٤ ـ ٣٥٩.

(٢) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٠٥.

ساعة زواجها من علي «إنَّ الله اختار من أهل الأرض رجلين جعل أحدهما أباك والآخر بعلك»[1]. فعلي إذاً واحد من اثنين اختارهما الخالق لهداية هذا العالم، بل قل هما اثنان وجد كل منهما حقيقته في صورة الآخر، ثم جاءت المصاهرة بين «المختارين» لتضفي عليهما تماثلاً. لذلك كان يوم الزواج هذا في نظر العلايلي: «.... يوم نظر النبوة إلى نفسها في المرآة»[2]. وبعدة وفاة الرسول لم يكن علي راغباً في مزاحمة المتنافسين على الخلافة أو مقارعتهم، بل كان يقدِّم لهم النصح الصادق والمشورة رغم علمه بأنه أحق الناس فيها.

ولمَّا ثار الثائرون في وجه عثمان ردَّهم علي بن أبي طالب عن غايتهم[3]، ولكن الثورة لم تلبث أنْ ذرت قرنها ولم يتسطع أبناؤه[4] الحد من اضطرامها وتأججها.

وبعد أنْ هدأت العاصفة بعض الشيء آلت الخلافة إلى علي، فانكب على تنظيم الدولة الإسلامية التي أرهقتها الاضطرابات والدسائس، وشرَّع للناس «عهداً»[5] مكتوباً حفظ لهم فيه حقوقهم وحَدَّ من تسلط الولاة عليهم، لذلك اعتبره العلايلي «أول دستور حكومي صدركمرسوم في الإسلام»[6]. ولكن الحزب الأموي وبعض الطامعين بالخلافة لم يمكنوا علياً من إتمام ما عزم عليه، فشغلوه بحروب أزهقت الكثير من الأرواح، ورسموا لمحاربته الخطة التالية: «يعصى بالشام معاوية، وهم (أي طلحة والزبير ومعهم عائشة) يعصون بالعراق، حتى إذا استقروا حاصروا الحجاز وانتزعوا السلطة من علي...»[7].

---

(١) العلايلي (عبد الله) أيام الحسين، ص ٤١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٥.

(٣) ابن الأثير (عز الدين). الكامل في التاريخ م ٣، ص ١٦٥.

(٤) المصدر السابق، م ٣، ص ١٧٥.
العلايلي (عبد الله). أيام الحسين، ص ١٢٧.

(٥) ابن أبي طالب (الإمام علي). نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي ومعه شرح ابن أبي الحديد، مصر، دار الكتب العربية الكبرى، لا تاريخ، ٤٣، ج ١٧، ص ١٣٤ - ١٤٢.

(٦) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ١٣٢.

(٧) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٢٦٨.
العلايلي (عبد الله) أيام الحسين، ص ١٤٠.

لكن علياً أدرك قصد خصومه، فأعد العدة سريعاً لقتالهم، خاض أول الأمر الحرب ضد طلحة والزبير وعائشة لأنهم أكثر تأثيراً في نفوس العرب من معاوية، وانتصر عليهم في موقعة الجمل.

وبعد ذلك انتقل علي لمقارعة الأمويين في الشام رغم إدراكه التام أنَّ جيشه منهوك القوى لمشاركاته الكثيرة في الجهاد والفتوحات في وقت زادت الثورة في انهاكه وإرهاقه. وكان يدرك مدى فُتُوَّة جيش الشام وتماسكه، ولكنه أراد أن يستثمر الرهبة التي ولَّدتها معركة الجمل في نفوس الشاميين، ويوظفها نصراً عسكرياً ساحقاً في معركته معهم. وكاد أن يتم له ما أراد لو لم تنطلِ خدعة التحكيم على نفر من أنصاره والمقاتلين في عسكره أولهم الأشعث بن قيس الكندي (٦٠٠ ـ ٦٦١ م) رأس الخوارج الذين خرجوا على علي فيما بعد.

أُرغم علي على القبول بالتحكيم كما أُرغم على القبول بأبي موسى الأشعري ممثلاً عنه في لجنة التحكيم التي التأمت بين الأشعري الذي «خلع عليّاً ومعاوية» وبين عمرو بن العاص، الذي خلع عليّاً وأثبت معاوية في الخلافة رغم أنَّه كان والياً على الشام ولم يصبح خليفة بعد. وهكذا فشل الإمام علي في قيادته السياسية للمسلمين أمام دهاء الأمويين، خصوصاً في فترة توليه أمور الخلافة. فهل تكمن أسباب ذلك الفشل في عوامل داخلية في ذاته أم في أُخرى خارجة عن إرادته؟.

الواقع أننا لا نستطيع أنْ نرجع أسباب فشل علي بن أبي طالب السياسي إلى عوامل ذاتية، وذلك لِمَا عُرف عنه من مميزات وخصال، فلا بد إذاً من عوامل خارجية لم تساعده على تحقيق ما يحلم به ويصبو إليه.

فهم علي بن أبي طالب الإسلام فهماً حقيقيًّا صحيحاً، وعندما سنحت له الفرصة أنْ يطبق حكم القرآن في الناس تطبيقاً صارماً، لم يجد تدبيره عندهم رضى لأن نفوسهم لم تختمر بالتربية الإسلامية الصحيحة بعد لقرب عهدهم بالجاهلية. كما فرضت عليه تربيته الإسلامية الصحيحة أنْ يزن الأمور السياسية بميزان ديني، وينطلق في ممارستها من منطلق إسلامي. فما يخالف منها الدين لا يمكن له أنْ يرتضيه أو يمارسه، لكن هذه التصرفات الحكيمة لم تجد قبولاً عند العرب في ذلك الزمن

المبكر. ثم إنَّ علياً تولى أمور الخلافة في وقت فسدت فيه نيات المسلمين، ولو تولاها قبل ذلك الوقت «لما بدا في تدبيره ضعف»[1].

يضاف إلى ذلك ما اتَّصفت به نفسية العراقيين البدوية التي تطوق إلى التمرد والعصيان دائماً، ولا تُؤخذ إلا بالخوف والسيطرة والعنف، في حين أراد علي أنْ يطبق الإسلام «باللين الصارم» مما شكل سبباً من أسباب فشله السياسي كما يرى العلايلي.

إذاً لم يكن فشل علي السياسي يعود إلى ضعف فيه أو خطأ صدر عنه أو عجز في إمكاناته الفكرية أو القيادية، بل كان لطبيعة الظرف الذي ساد العرب في فترة حكمه، فضلاً عن أنَّ الثورات لا تُقاد إلا في آخر مراحلها مهما أُوتي قائدها من حنكة سياسية محكمة، بل لا بدّ لها من اختمار طويل أو كما يقول العلايلي بأنَّ الثورات «لا تستقاد إلا في آخر مرحلة وقلما يوفق القائم وسطها»[2]. لكن ذلك لم يتهيأ للثورة التي تزعمها علي بن أبي طالب والتي أراد لها أنْ ترسي قواعد الإسلام كما جاءت في التنزيل وعن الرسول الكريم. ومهما يكن من أمر فإنَّ علياً هو الذي أرسى أُسس حزبه (حزب المحافظين) وأبقى الثورة على الظلم ملتهبة في نفوس بنيه وأتباعه فترة طويلة من الزمن. لذلك وجد العلايلي «فيه العالم والحكيم والعبقري المتحرر والمفكّر والمشترع الخطيب والمغامر المجاهد. هذه أُمَّة من الأبطال تجيء في بطل من الأمة، فلا عجب أن عددناه عنوان الكفاءة والبطولة العربية في كل أدوار التاريخ»[3].

ومن شخصيات حزب المحافظين الحسن بن علي (٦٢٤ - ٦٧٠ م) الذي هادن معاوية وقبل الصلح معه بعد أنْ غدر عبد الرحمن بن ملجم (٠٠٠ - ٦٦٠ م) بوالده. وهنا لا بدّ من التساؤل: ما هو موقف العلايلي من صلح الحسن ومعاوية؟.

قَبِلَ الحسن الصلح مع معاوية لأنَّه وجد الظرف غير مناسب للثورة، فالأمويون

---

(١) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٤٦.

(٢) العلايلي (عبد الله). المصدر السابق نفسه، ص ٥٥ - ٥٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٤١.

صمموا أنْ يأخذوا «الطالبيين» بالقسوة الشديدة في وقت سئم الناس القتال وملُّوه، وأصابتهم حالة من الانحلال والاستكانة فضلاً عن أنَّ الحسن لم يكن رجل حرب بقدر ما هو رجل سلم. لذلك يرى العلايلي إنَّ صلح الحسن مع الأمويين «يدل على ملل الحسن ولين أعصابه، التي لا تحتمل الصراع الطويل»[١].

ويرى العلايلي إن من واجب الحسن بصفته القائد أنْ لا تعروه موجة السأم التي عرت الناس، بل كان من واجبه اتِّخاذ خطوة عسكرية تبقي الجذوة مشتعلة في نفوس الناس.. ولكن غمرته موجة السأم التي غمرت الناس»[٢]، فقبل الصلح مع معاوية.

ومن شخصيات حزب المحافظين أيضاً الحسين بن علي (٦٢٥ - ٦٨٠ م) الذي أفرغ النبي بعضاً من روحه في سريرته «ليعطي بعضاً من النبوة في بعض أعمال الناس»[٣]. كما يقول العلايلي.

وفي مرحلة الطفولة تعهد النبي الحسين بالتربية التي كانت إسلامية مثالية، وذلك لأن النبي «يأخذ الجسم والعقل والنفس جميعاً بعمل مشترك من شأنه توزيع النماء على هذه القوى فلا تضعف قوة بسبيل الأخرى»[٤]. وبذلك تولَّد التوازن بين القوى الجسدية والعقلية والنفسية عند الحسين الطفل.

أحبَّ النبي الحسين لأنَّه حمل «الجينات التاريخية الكهنوتية» للأسرة الهاشمية التي غذَّاها النبي الكريم ببعثه رسولاً لله. وأحبَّه أيضاً لأنَّه رأى فيه قبساً من سيرته وحقيقته، فحياة الحسين استمرار لحياة الرسول، وهذا ما يقرره العلايلي في قوله: «علق النبي (ص) حسيناً، لأنه رأى ظله ورأى حقيقته في الطفل الوليد، فحبُّ النبي له لم يكن بمحض العاطفة فقط، بل بشعور آحر أيضاً هو الإبقاء على الذات»[٥]. وبذلك تعززت الوراثة الكهنوتية التي تسمو إلى الخير المطلق في نفس الحسين.

---

(١) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٢٨١.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.
(٣) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٢١٣.
(٤) المصدر السابق، ص ٢١٤.
(٥) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٢٢٧.

فانطلاقاً من هذا الفهم يمكننا إماطة اللثام عن الحديث النبوي الشريف «حسين مني وأنا من حسين. .»[1]، فالحسين إذاً جزء من ذاتية الرسول أو هو كما يقول العلايلي «راموز صحيح صادق عن النبي (ص) فيه من معناه وفيه من طبيعته. . . إذ تم له أنْ يكون من رسول الله، كما يكون رسول الله من نفسه»[2] لذلك أضحى الحسين «عظيماً دونه كل عظيم، وشخصية أسمى من كل شخصية ورجلاً فوق الرجال مجتمعين. . . فهو ملتقى عظمات ومجمع أفذاذ»[3].

أمَّا الوراثة التأثيرية فقد «امتصها» الحسين من والدته السيدة فاطمة ابنة الرسول يوم كان جنيناً في أحشائها، وبعد الميلاد تعهدته الأم بالتربية أيضاً إلى جانب الرسول وبث في نفسه «فكرة الخير المطلق والواجب، ومددت في جوانحه وخوالجه أفكار الفضائل العليا»[4]، كما يقول الشيخ.

ونتيجة لذلك يمكن القول إنَّ دراسة سيرة الحسين تعتبر دراسة للتاريخ الإسلامي في عهد الرسول. وبعد وفاة النبي عاش الحسين، فترة الحكم الراشدي، بوعي وعمق بعد أنْ تمكن جيداً من القرآن ومن سيرة الرسول، لذلك يمكن القول أيضاً إن دراسة سيرة الحسين تعتبر دراسة للتاريخ الإسلامي خلال عهد الراشدين أيضاً.

وبعد وفاة الإمام علي بن أبي طالب ازدادت المؤامرات التي يحيكها الحزب الأموي ضد الطالبيين فازداد إيمان الحسين بمقاومته ومقارعته خصوصاً بعد أنْ أصبح يزيد «أميراً للمؤمنين» فأدرك أنَّ جهاده ضده، كجهاد جده الرسول ضد الوثنيين تماماً، وهذا ما ندركه من قول العلايلي: «فكما أنَّ النبي الجد حارب الوثنية في الفكر ودحضها. . . فالحسين السبط حارب الوثنية في المجتمع، وهو إنْ لم يدحضها، فقد رسم الطريق لحربها وأباح ثورة التحرر

(١) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٦٩.

(٢) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٨٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٤) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٢٢٥.

على آية صورها وأشكالها»[١]. فحرب الحسين ليزيد كان حرباً للوثنية التي تغلغلت في المجتمع، بعد أنْ ارتَدَت ثوباً إسلامياً وخلعت على نفسها صفة الشرعية. فثورة الحسين على يزيد لا يمكن أنْ تهدف إلى غاية دنيوية كاستلام الخلافة مثلاً، ذلك لأن الحسين حسب تعبير العلايلي «إنْ لم يكن زاهداً في الحكم بالمعنى المفهوم من هذا اللفظ، فلا أقل من أنَّه لم يكن مبالغاً في الزحام»[٢]، بل كانت واجباً إسلامياً مقدساً لايلام المسلم الحقيقي إن ابتغاه لكنه قد يلام إذا قصَّر دونه. هذا فضلاً عن أنَّ الحسين يدرك جيداً مقدار فضله وعلمه دون غرور أو تبجح، ويدرك مقدار فسق يزيد وفجوره وبغيه واتصافه بصفات لا تليق بالمسلم العادي فكيف به «أميراً للمؤمنين». وهذا ما أعلنه الحسين صراحة في برنامجه الذي خاطب به الوليد بن عتبة، (٠٠٠ ـ ٦٨٤ م) قال: «أيها الأمير إنَّا أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة. بنا فتح الله وبنا ختم، ويزيد رجل فاسق شارب الخمر وقاتل النفس المحرمة، معلن بالفسق ومثلي لا يبايع مثله»[٣]. فضلاً عن أنَّ بيعة يزيد تمت بطريقة الخداع والإغفال[٤].

فالحسين الذي يقول عنه معاوية: «... وما عسيت أنْ أعيب حسيناً. والله ما أرى للعيب فيه موضع»[٥] خرج على يزيد المعتدي الذي فرض نفسه على المسلمين فرضاً، ليجسدَ الثورة على الظلم ويعطي من نفسه مثالاً للمجاهد الحقيقي.

خرج الحسين على يزيد لأنه أدرك أنَّ الحياة الحرة الكريمة مستحيلة في ظل يزيد، ففضل أن يكون الموت كما يشتهي ويتمنى فقال حسب تعبير العلايلي «إذا لم تكن الحياة كما تريد، فليكن الموت كما تريد...»[٦].

---

(١) العلايلي (عبد الله). أيام الحسين، ص ١٧٣.

(٢) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٦٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠١.

(٤) العلايلي (عبد الله) تاريخ الحسين، ص ٢٩٧.

(٥) العلايلي (عبد الله). أيام الحسين، ص ١٨٥.

(٦) العلايلي (عبد الله). أيام الحسين، ص ١٥٤.

لـذلـك يعجب العـلايلي من المؤرخين الـذين ينتقـدون حـركـة الحسين أو يعيبـونهـا فيقـول: «وإنْ كنت أعجب من شيء، فمن المؤرخين الـذين يـأخـذونـه (الحسين) بحركته ويعنفون عليه. . .»[1].

وأمّـا أنْ كثرت الأقـلام التي حـادت عن جـادة الصـوات وأمعنت في تشـويـه حـركة الحسين فـذلك لأن «الأقـلام التي تناولتـه (الحسين) منـذ أول عهـد العـرب بكتـابة التـاريخ لم تكن بـريئة على إطـلاق القول، بـل دارت على خدمـة أغراض شتى بين النزعة المذهبية والزلفى من السلطة الغالبة»[2]، كما يقول العلايلي.

لذلك فإن دعوة العلايلي لإعادة دراسة سيرة الحسين تعني أيضاً الدعوة إلى إعـادة درس العهد الأمـوي، ومن هنا جــاء مصداق قـول الشيخ إنَّ سيـرة الحسين «كـانت صلة بين ثلاثـة عهود، عهـد النبي (ص) وعهد الخلفـاء الـراشـدين وعهـد الدولة الإسلامية»[3].

وإلى جـانب ذلك يستـطيع البـاحث أنْ يفهم من دراسة سيـرة الحسين الكثير ممـا أحاط بـالمجتمع الإسـلامي من أحداث. فنستـطيـع أنْ نـدرس فيهـا «الإمامة وشـروطها. . . وأثـر العصبية في جـري حوادث التـاريخ. . وأثـر استخـدام الـدين للمطامع. . . وأثر فقد الروح العسكرية في بناء البيوتات»[4].

فسيـرة حيـاة رجـل جمعت عهوداً إسـلاميـة متعـددة وشملت مـا تخللهـا من أحداث اجتماعية وسياسيـة وعسكريـة، ووقف منها المؤرخـون موقف الـلامبالي أو المتعنت أحيـاناً، يـرى العلايلي من الضـروري التكرار في إعـادة دراستها فيقـول: «كلمـا أوغلت فيها (سيـرة الحسين) رأيتني أحوج مـا أكون إلى ابتـداء درسهـا مـرة أُخرى بمعنى جديد. . . .»[5].

---

(1) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٢١٢.
(٢) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ١٩.
(٣) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٥٠.
(٤) العلايلي (عبد الله) سمو المعنى في سمو الذات، ص ١٥.
(٥) العلايلي (عبد الله). أيام الحسين، ص ١٢.

والدعوة إلى إعادة دراسة سيرة الحسين تعني أيضاً، الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي كله، وعدم التسليم بكثير مما استقرَّ كمسلمات تاريخية خصوصاً عن العهدين الإسلامي والأموي.

فالحسين بن علي كان أحد أهم العاملين في الحزب المحافظ، وأحد الذين اغتالهم الحزب الأموي ليمهدَ له الطريق إلى الخلافة والحكم.

وبعد لا بدّ لنا إلا أنْ نعدد بعض الصحابة الكبار الذين جاهدوا إلى جانب حزب المحافظين يأتي في طليعتهم: المقداد بن الأسود (٥٨٧ - ٦٥٣ م) وعمار ابن ياسر (٥٦٧ - ٦٥٧ م) وأبو أيوب الأنصاري (خالد بن زيد ٠٠٠ - ٦٧٢ م) وعبد الله بن عباس (٦١٩ - ٦٨٧ م)[١]. ويتعاطف بشكل مباشر أو غير مباشر مع حزب المحافظين ما أسماه العلايلي بحزب الشعب، ومن أهم العاملين فيه حسب سنوات وفاتهم: أبو ذر الغفاري (جندب بن جنادة ٠٠٠ - ٥٦٢ م) والأشتر النخعي (مالك بن الحارث ٠٠٠ - ٦٥٧ م) ومحمد بن أبي بكر (٦٣٢ - ٦٥٨ م) وعبد الله بن سبأ (٠٠٠ - نحو ٦٦٠ م).

٣ - الأحزاب الأخرى

نعني بهذه الأحزاب تلك التي شكَّل العاملون فيها تكتلات، إمَّا غايتها إيصال أحد أعضائها إلى الحكم، وإمَّا العمل المأجور لمصلحة بعض الأحزاب. وأهم هذه الأحزاب ما أسماه العلايلي «حزب طلحة والزبير»، فرغم أنَّ الزبير بن العوام (٥٩٤ - ٦٥٦ م) وطلحة بن عبد الله (٥٩٦ - ٦٥٦ م) كانا من أصحاب التقوى والعلم، فإن شهوة الحكم خامرت نفسيهما، خصوصاً بعد مقتل عثمان. هذه الشهوة جعلت طلحة «يتشفى» ويقول بمناسبة مقتل عثمان بن عفان: «لو دفع مروان ما قتل»[٢].

أمَّا علاقة طلحة والزبير بعلي بن أبي طالب وحزبه فلم تكن علاقة وئام

---

(١) العلايلي (عبد الله). أيام الحسين، ص ١١١.

(٢) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٤٣.

ومودة، فطلحة والزبير كانا من الطامحين بولاية بعض الأمصار الإسلامية، لكن عليّاً استبعدهما بعد أنْ آلت الخلافة إليه. فهو إنِ ولاهما أقاليم تناصرهما سهَّل عليهما الانفراد بالرأي عنه والخروج على سلطته، وإنْ ولاهما أقاليم لهما فيها أعداء أو لا أعداء لهما فيها ولا أشياع، يخاف أن تعود الشكوى المصطنعة أو الحقيقية من ولاة الأقاليم كما حصل في خلافة عثمان. هنا جاهر كل من طلحة والزبير بعدائهما لعلي وحارباه في موقعة الجمل.

وتأتي أهمية هذا الحزب لأن عائشة (٦١٣ - ٦٧٨ م) إبنة أبي بكر وزوجة الرسول الكريم، كانت من المنتسبين إليه والعاملين في صفوفه في نظر العلايلي. وما يهمنا نحن المواقف الجريئة التي وقفها الشيخ منها.

من المعروف في التاريخ الإسلامي أنَّ عائشة ناصرت مواقف طلحة والزبير، ووقفت من عثمان مثل مواقفهما، كما أخذت تحثُّ الناس على الثورة بأن قالت عندما رأت عثمان يخطب في الناس: «... يا معشر المسلمين، : هذا جلباب رسول الله لم يبل، وقد أبلى عثمان سنته»[1].

وبعد أن آلت الخلافة إلى علي، خرجت عائشة مع طلحة والزبير عليه وحاربته معهما في موقعة الجمل. ولهذا الخروج أسباب عند العلايلي نوجزها بما يلي:

كان للزبير دالَّة عظيمة على عائشة فضلاً عن أنه زوج اختها أسماء (٠٠٠ - ٦٩٢ م) أحبَّت ابنه عبد الله وكُنِّيت به، وفي ذلك يقول العلايلي: «لا ننسى أنَّه (الزبير) زوج اختها أسماء، وأيضاً لا ننسى دالَّة عبد الله بن الزبير الذي كنيت به لفرط حبها له»[2].

أمَّا صلة عائشة بعلي فلم تكن صلة ود وإعجاب، بل كانت على العكس،

---

(١) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٤٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٤.
أيام الحسين، ص ١٤٠.

صلة حسد وحقد من جانبها إنْ صح هذا التعبير. فعلي بما حظي من عطف النبي أثار عندها الحسد والحقد، وهذا ما عبَّرت عنه بنفسها عندما قالت: «ما كان بيني وبين ابن أبي طالب إلا كما يكون بين المرأة وابن زوجها»(١)، فعلاقة المرأة بابن زوجها كانت على الدوام مثار حسد وغيرة وحقد، خصوصاً أنَّ السيدة عائشة كما يرى الشيخ «لم تستوفِ مراحل النشأة الطبيعية... بل طفرت إلى الزوجية (من النبي) وهي في دور الطفولة... وهذا بلا ريب يترك آثاراً نفسية من جملتها الاعتداد بالرأي والاستهانة بما يجيء به الغير وعدم المبالاة، وسيطرة الطفولة في أبرز مناحي التفكير»(٢).

خرجت السيدة عائشة على عليّ لأنها كانت تعتد برأيها وتستهين بأفكار الآخرين، فضلاً عن أنها أعجبت بالدور الذي لعبته «وصيفتها» سلمى بنت مالك ابن حذيفة(٣)، فكلتاهما إمرأة ابتغت القيادة وخرجت على خليفة من خلفاء المسلمين ممتطية جملاً في سبيل تحقيق غايتها.

خرجت السيدة عائشة على علي لأنها كانت زعيمة طائفة من نساء النبي في حين كانت أمُّ سلمه (هند بنت سهيل ٥٩٦ ـ ٦٨١ م) زعيمة طائفة أخرى(٤)، وتنافس عائشة في زعامتها. فضلاً عن أنّ أمَّ سلمة كانت ذات ميل طالبي وهوى هاشمي، ففوز علي بنظر عائشة يعني فوزاً لامّ سلمة وهذا يضعف عائشة ويحد من سلطانها.

وإلى جانب هذا الحزب كان يقوم «حزب أهل المدينة»، الذي كان يرى المنتسبون إليه أنَّ وصول الأمويين إلى الحكم يعني انتصاراً لأعدائهم القدامى

---

(١) سمو المعنى في سمو الذات، ص ٤٤.

(٢) العلايلي (عبد الله). سمو المعنى في سمو الذات، ص ٤٤.

(٣) سلمى بنت مالك (٠٠٠ ـ ٦٣٢ م) ارتدت عن الإسلام وقادت جموع غطفان وهوازن وسليم وأسد وطيء وهي تمتطي جملاً، لكن أبا بكر هزمها وسباها ثم أُعتقت وأصبحت «وصيفة» لعائشة، فعُقِدَت بينهما الصداقة وتوطدت أواصرها. راجع: الطبري، ج ٣، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤. وتاريخ الحسين، للعلايلي، ص ١٨٦.

(٤) العلايلي (عبد الله). تاريخ الحسين، ص ٢٦٨.

من مشركي مكّة[1]، ومن أهم شخصياته قيس بن سعد بن عبادة (٠٠٠ - ٦٨٠ م) وعبد الرحمن بن حسان (٦٢٧ - ٧٢٢ م). ثم حزب أبناء عمر الذي كان يسعى لترشيح عبد الله بن عمر (٦١٣ - ٦٩١ م) لخلافة المسلمين، ويأتي في طليعة العاملين فيه أبو موسى الأشعري. ثم يأتي «الحزب الشعوبي» الذي كان يسعى لتشويه سمعة الإسلام، حيث عملت شخصياته مأجورة للحزب الأموي، وأهم المنتسبين إليه كعب الأحبار (٠٠٠ - ٦٥٢ م) وأبو لؤلؤة.

ومما تجدر الإشارة إليه أنَّ هذه الأحزاب لم تكن ذات دساتير وقوانين ونظم ومبادىء بل كانت عبارة عن ميول ورغبات تحدو بعض الشخصيات الدينية والسياسية. لكن الحزب الأموي هو الوحيد بينها الذي كان يتمتّع بخصائص الحزب كما نفهمه اليوم.

ونخلص إلى القول أنَّ التاريخ عند العلايلي تعبير عن حركات الأحياء بتطورهم وارتقائهم، وأنّه محكوم بموازين أخلاقية واجتماعية ونفسية وفنية وهذا ما حتّم خطوطاً مشتركة بين المؤرخ والأديب وبينه وبين اللغوي. لكن العرب مزجوا بين تلك الخطوط مزجاً كلياً مما دعا العلايلي وغيره من المؤرخين القدماء والمحدثين إلى المطالبة بإعادة كتابة التاريخ من جديد على أُسس منطقية وقواعد نقدية.

أمّا مشاركات العلايلي التاريخية، فهي أقرب إلى السيرة منها إلى التاريخ، خصوصاً بعد أنْ أصبح التاريخ علماً بقواعدَ وأُصول. تناول شيخنا سيرة «الحسين» بالكتابة والبحث فأعاده حيًّا بيننا، أو قل نقلنا إلى عصره نشهد الأحداث الاجتماعية والسياسية والعسكرية، ونتطلع إلى صراع الأحزاب المتأزم على السلطة والخلافة، ونلحظ مواقف الأبطال الرئيسيين والثانويين فهو لم يكتفِ بتتبع البطل منهم منذ ولادته حتى وفاته، بل لاحقه إلى ما قبل الولادة وإلى ما بعد الوفاة، مُسخراً في ذلك علم الوراثة، وعلم النفس، فالحسين مثلاً وارث «للجينات الكهنوتية» ويزيد متأثر بالوراثة والنشأة في قبيلة غير إسلامية مما جعل

(١) المصدر السابق، ص ١٧٥.

الحسين في قمَّة الطهر والنقاء ويزيد في قعر الفسق والفجور. ولم يكتفِ العلايلي بذلك بل استعار الحوار من الفن المسرحي والتأزم والصراع وسد «الفجوات» بخياله وعواطفه من الفن القصصي والروائي، لكنه بقي مقيداً بالبيئة والوثائق والوقائع مما جعل سِيَرَهُ تزاوجاً متعادلاً بين حقائق التاريخ وقوة التخيل والإبداع، وهذا ما جعلها صادقة في تصوير أبطال حقيقيين عرفهم التاريخ الإسلامي، وفي ذلك كله انتهج نهج المدرسة التي اتَّخذت السيرة الأدبية والقصصية منهجاً لها في تصوير الأحداث. ورغم ذلك فإنَّ العلايلي لم يستطع التخلص من طابع «الأيام» التي حفلت بها سير العرب القديمة.

وعلى أية حال فإنَّ سير العلايلي الغيرية التار. خية جديرة بالدراسة والاهتمام، ففضلاً عن أنّها قدمت صورة للمؤرخ الواعي وراعت المستجدات التي طرأت على السيرة الحديثة عند العرب، فإنها أعطت آراء جريئة فيمن يعتبر المساس بهم من «الكبائر» والمحرمات. غير آبه بمخالفتها لما قرره كثير من المؤرخين إذ يقول: «وأنا بعد ذلك ماضٍ في تقرير نتائجي بدون ما نظر إلى كبير مخالفتها للعرف التاريخي الشائع»(١)، وفي ذلك مطالبة صريحة بإعادة كتابة التاريخ الإسلامي من جديد ليحق الحق ويزهق الباطل ويُزال الغبن التاريخي الذي لحق بالإمام الحسين وأسرته منذ العهد الإسلامي إلى اليوم. وينبغي القول أيضاً أن سِيَر العلايلي لم تكن أحداثاً متفرقة ووقائع منفردة بل هي ربط للأحداث وتسلسل للوقائع، يتمم الجزء منها الكل ويرتكز واحدها إلى الآخر ليتسق البناء السيري ويستقيم العمل الإصلاحي الذي هو الغاية التي نشدها العلايلي في أبحاثه ونشاطاته كلها.

---

(١) العلايلي (عبد الله). «تاريخ الحسين»، ص ٥١.

الفصل الثاني

العلايلي والفهم الفقهي المتجدد

أ ـ مفهوم الدين الإسلامي في المنطق العلائلي

لن ندَّعي في هذا القسم أنّنا سنبحث في عمق الدين الإسلامي وفقهه وتشريعاته ومعجزته القرآن، لأن ذلك يُخْرج موضوعنا عن الحدود المرسومة له فضلاً عن أنّه ليس من ضمن اختصاصنا واهتماماتنا في هذه الدراسة. وما سنحاول أنْ نقدمه هو جانب من أفكار العلايلي الفقهية فقط.

انطلق العلايلي في فهمه للدين، بأنَّه «الاعتقاد بوجود قوة مدبرة حكيمة سرمدية عالمة لا تدرك حقيقتها العقول البشرية»[1]. فالدين هو «قوة» لم يزود الكائن البشري، مهما تقدم به العلم، بكفاءات عقلية قادرة على إدراك كنهها وحقيقتها، وهو «قوة مدبرة» ترعى شؤون البشر العليا دون التدخل في ممارساتهم العادية، تلك القوة تتحمل مسؤولية «التدبير» في حين يتحمل البشر مسؤولية «التعبير» عن أفكارهم وتطلعاتهم. والدين «قوة سرمدية» باقية أزلية لا تفنى بفناء البشر ولا تنتهي بنهايتهم. وهو «قوة عالمة» بكل ما يحيط بأسرار الكون، وهذا ما يعجز عنه الإنسان.

ويتجسَّد الدين في فهم العلايلي بأنه «آله باقٍ قديم يدير هذا الكون[2]

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي. ص ١٣٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ٢، ص ٤١.

والملاحظ أنَّ عبارة «آله باقٍ قديم» لم تأتِ عرضاً في فهم الشيخ، بل جاءت منسجمة مع منطلق الأديان السماوية كلها التي تؤمن بأنَّ الخالق أزلي وهو الذي أوجد هذا الكون بكائناته كلها، وسيبقى في الأحوال والأزمنة والظروف. وفضلاً عن ذلك فإنَّ الدين عند العلايلي عبارة عن «مجموعة صفات روحية»[1] وضعها الخالق في ذاته وبثَّ بعضها في مخلوقاته البشرية كما جهد في جعل تعاليمه «شريعة أدبية تؤدي بصاحبها إلى أبعد غاية من الارتقاء وإحلال المثل الأعلى في الأخلاق»[2]. فالشريعة الأدبية هذه أخذت تحثُّ النفس لتقوم بواجباتها الإنسانية في الحياة، وتجهد لجعل عمل الخير لا إرادياً عند الإنسان المتدين، وبذلك تقترب النفس البشرية من خالقها.

والدين في المفهوم العلائلي اجتماعي قبل كل شيء، كونه ينمّي العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، ويحثهم على العمل الجاد المتواصل لإحلال المثل العليا في نفوسهم. فالإحساس الحقيقي بالدين يقرِّب الإنسان من أخيه، ويجعل البشر يعيشون في مجتمع متكامل متعاضد فضلاً عن أنَّه يضعف الأنانية الفردية لدى الكائن، لأن الإنسان المتدين هو من يُضحِّي بمصلحته إذا تعارضت مع مصلحة الجماعة والمجتمع، فالدين يزود الكائن بوازع يضبط سلوكه وتصرفاته ويجعلها مرتهنة للخير العام. لذلك يقرر الشيخ في هذا المجال «إنَّ الدين في ذاته ضرب من ضروب المعتقد يزود الإنسان بوازع يضبط سلوكه نحو المجتمع إذا تعارضت مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع»[3] ويمكن القول أن الدين الحقيقي هو الذي يركز سعادة الإنسان في المجتمع أو كما يقول الشيخ: «يعبِّر عن منهج سلوك سويّ تيحاه ليومك، وتحيا يومك به داخل أُطر تنبع من ذاتك لتجسدك ضميراً حياً فعلاً وانفعالاً»[4].

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٩٩.

(٢) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٣٥.

(٣) العلايلي (عبد الله). المصدر السابق، ص ١٣٧.

العلايلي (عبد الله). «لقد انهار صرح القيود. .». جريدة الأنباء، العدد ١٧١، تاريخ ٥/١١/٥٤م، ص ٤.

(٤) العلايلي (عبد الله). «دين ووطن». جريدة النهار العدد ١٣٩٨١، تاريخ ١١/٨/٧٩م، ص ٧.

لذلك أضحى الدين من مستلزمات الحياة ومن ضروراتها الملحة، وهذا ما يتجلى في قول الشيخ: «إنَّ الدين في ذاته ضرورة اجتماعية وانسانية معاً، فلا معدل عن أنْ يكون لنا دين» . فالدين إذاً ضرورة تقوِّم أعمال الكائن وتسمو بها نحو الخير المطلق، لذلك أضحت مهمته وغايته «أنْ يسمو بنفسية الأفراد ونفسية الجماعات. . . وأنْ يعدَّهم (الأفراد) روحيًّا لمعرفة الواجب والحق»[(١)].

وما يُقال على الدين مطلقاً، يُقال أيضاً على الدين الإسلامي. خصوصاً أنَّ العلايلي وجد جذور الدين تمتد عميقاً في تاريخ البشرية الحديثة، فهو متصل بدعوات الخير والصلاح التي عرفها العالم كافة في عصوره كلها كما يشمل العقائد السماوية كلها التي اتّحدت في الإسلام واكتملت به. لذلك يقول الشيخ: «. . . الإسلام ليس بدين منقطع الجذور، بل هو تكاملي أبداً في سبيل الخير المطلق للإنسان»[(٢)].

فالإسلام جَمْعٌ لقيم الأديان السماوية كلها ولمثلها السامية، لأنه خَلَّصها من صبغتها التأملية الاستغراقية، أو حَوَّل ما عَلِقَ فيها إلى نظام مشتق من الواقع. فجاء الدين على يد محمد «فكرة حياة واجتماع. . . إذ جاء بالنظام المشتق من صميم الحياة»[(٣)] لذلك يعتبر الإسلام كما فهمه العلايلي حلاً من الحلول الكبرى «وفكروية[(٤)] إيديولوجية متكاملة، له ميزاته المستقلة التي هي وحدها سر قيمته ومجلى شخصيته»[(٥)]. والدين الإسلامي كما فهمه الشيخ مجموعة لا متناهية من القيم، تتصل بنشاطات الكائن الإنساني كلها، لذلك يقول فيه أنَّه «قيم من كل وجوهه، قيم بحاجات الجماعة وقيم بالصلات الروحية»[(٦)].

---

(١) العلايلي (عبد الله). «حديث الصباح: قيمة الدين»، كل شيء العدد ٢١، تاريخ ٤٧/٨/٢١ م، ص ١.

(٢) العلايلي (عبد الله). «دين ووطن، النهار، العدد ١٣٩٨١ تاريخ ٧٩/٨/١١ م، ص ٥.

(٣) العلايلي (عبد الله). «حديث الصباح: نظرية الاقتصاد في الإسلام»، جريدة كل شيء، العدد ٢٢، تاريخ ٤٧/٨/١٤ م، ص ١.

(٤) فكروية: وضع جديد للعلايلي يعني: إيديولوجية متكاملة.

(٥) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ١.

(٦) الخطيب (محمد نمر). الإسلام دين وهداية قدَّم له العلايلي بيروت، منشورات الحياة، لا تاريخ، ص ٩.

أمّا المرتكزات التي كَوَّن العلايلي على أساسها فهمه للدين الإسلامي، فيأتي في طليعتها الفهم الصحيح للقرآن الكريم، ثم الوعي التام للمتواتر من أحاديث النبي المُسْندة، وهذه يتشدد الشيخ في الأخذ بها، إذ يؤمن بمبدأ «ابن الجوزي» المتشدد في تناولها، وذلك يعني أنّه أسقط الكثير من الأحاديث النبوية غير المتواترة أو المسندة، وأخيراً يعتمد العلايلي في فهمه للدين الإسلامي على المنطق الفقهي لعلوم الأصول، والاستدلال إذ يقول: «في الواقع لا أقول ولا أعتد إلا بالتنزيل الكريم، وبالمشهور من الحديث الذي هو في قوة المتواتر، وبالمنطق الفقهي الشامل لعلوم الخلاف والأصول والاستدلال»[١].

والإسلام لا يمكن أنْ يفهم من خلال آيات قرآنية منفردة، أو أحاديث نبوية معزولة أو منطق استدلالي أو أُصولي مفرَّق، كأن نلتقط الرأي من هذه الآية أو نقتنص الفكرة من ذلك الحديث، بل هو منهج تُكَمِّلُ آياتهُ أحاديثَهُ وبهما يكتمل المنطق الاستدلالي والأصولي ويتّضح. أو هو حسب تعبير العلايلي «منهج كلي لا يُؤخذ تفاريق ولا يدرس أجزاء معزولة»[٢].

والحديث عن القرآن، معجزة الإسلام، شاق طويل. وما يهمنا منه فهم العلايلي له. فالقرآن عنده «هو تلك الشعلة، هو الضياء الأبدي... هو شيء كالاستهواء...»[٣]. يُنير القلب والعقل جميعهما بضيائه، فيستحيل عند المؤمن أعمالاً خَيِّرة صالحة. أو هو «الميزان في يد الناس في الدنيا لإقامة دولة العدل الإنساني، وهو الميزان في يد الله في الآخرة لتكريم هذه الدولة»[٤]. فبالسير على خُطاه يهتدي الإنسان ويسترشد ويعم العدل والخير والصلاح العالم، وبمخالفة تعاليمه يسود الظلم وينحل المجتمع. لذلك فالمسلم مطالب بفقه القرآن ووعيه والسير على هداه، حتى تستحيل تعاليمه عملاً يومياً لا سبيل إلى

---

(١) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ١٩.

(٢) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، الميثاق، تاريخ ١٠/٢/٧٩م، ص ٥.

(٣) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ٧٤.

(٤) العلايلي (عبد الله). «حديث الصباح: القرآن»، كل شيء العدد ١٩، تايخ ٢٤/٧/٤٧م.

مخالفتها أو التغاضي عنها، ومتى تحقق فيه ذلك أضحى «الإنسان الذي عمل فيه القرآن عمله»[1].

من هذا المنطق يخاطب العلايلي المسلم فيقول: «فيا أيها المسلم إنّك تحمل لبني الإنسان باليد الواحدة كتاباً، وباليد الأخرى مصباحاً فاعرف كيف تبلغ رسالتك... فأنت رحمة مهداة من السماء إلى كل جيل»[2]. ذلك لأن المسلم الحقيقي كما يجب أنْ يكون هو من حمل مشعل الخير والصلاح والسعادة للبشر كافة مستمداً إشعاعه من نور قرآنه الذي سيبقى مشعلاً يسطع في الأجيال كلها.

فإذا كان هذا هو دور المسلم فلا بدّ أنْ يكون أيضاً هو دور المؤمن مطلقاً، لأن الأديان السماوية تنطلق من منطلق واحد، وتهدف إلى غاية واحدة وإن تعددت طرائق عباداتها: «فالأديان في حقيقتها طرق لغاية واحدة. دعا المسيح إلى السلام، وجاء محمد بالإسلام وهو مشتق من السلام أيضاً»[3]، فالأديان السماوية جميعاً تعمل على السمو بالإنسان فوق الأباطيل، وتحاول أن تجنبه الممارسات الحياتية الدنيئة، أمّا أنْ يقال أنّها تتناحر فما ذلك «إلا لأنها جَمُدَت على شكليات الطريق»[4].

ولَمَّا كان الدين الإسلامي في جوهره يهدف إلى تقدُّم الإنسان وسعادته، أضحت علاقته مع العلم علاقة ودٍ واتفاق بعيدة عن أيِّ تنافرٍ أو تناحر أو تخاصم، ولم تقم المنافسة بينهما في يوم من الأيام، ولن تقوم: «إنَّ النزاع لم يكن أبداً بين العلم والدين... إنَّ العلم والدين كل منهما يغذي ناحية من نواحي التكوين الفكري... فكل منهما خالد إلى جانب الآخر»[5]. بل على العكس يجب أن

---

(١) الخطيب (محمد نمر). الإسلام دين وهداية، ص ٥.

(٢) العلايلي (عبد الله). «حديث الصباح: القرآن»، كل شيء العدد ١٩، تاريخ ٢٤/٧/٤٧ م، ص ١.

(٣) العلايلي (عبد الله). «حديث الصباح: القرآن»، جريدة كل شيء، العدد ١٩، تاريخ ٢٤/٧/٤٧ م، ص ١.

(٤) العلايلي (عبد الله). «حديث الصباح: قيمة الدين»، جريدة كل شيء، العدد ٢١، تاريخ ٧/٨/٤٧ م، ص ١.

(٥) العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ٢، ص ١٤.

تتعدى علاقة الدين بالعلم عدم التناحر والتخاصم إلى الاتفاق التام بينهما، فيعضد أحدهما الآخر ويقوّي موقفه. من هنا جاءت أهمية دعوة العلايلي في اعتماد الدين على نتائج العلم وأبحاثه، لقد: «آن الآوان للأخذ بالجد واعتماد العلم. . . »[1] في تيسير الشريعة وفهم الدين فهماً صحيحاً.

ونخلص إلى القول، أنَّ العلايلي آمن بوجود اله باقٍ قديم يدير هذا الكون، لا تدرك حقيقته العقول البشرية. كما آمن أنّ الأديان السماوية عموماً اجتماعية المسلك، إذ أنّها تنمّي أواصر الحياة الاجتماعية بين البشر وتحثهم على عمل الخير. وآمن العلايلي بأن الأديان السماوية كلها تلتقي ودعوات الخير والصلاح منذ القدم، اتّحدت جميعها في الإسلام الذي أضحى حلاً لمشاكل البشرية كافة. فالدين الإسلامي في نظره لا يُؤخذ تفاريق، بل يجب النظر إليه ككل متسق موحد الأجزاء والأحكام، وفضلاً عن ذلك اعتمد العلايلي في فهمه للدين الإسلامي على ركائز ثلاث هامة، أولها القرآن وثانيها الحديث المتواتر المسند فقط، وثالثها المنطق الفقهي الشامل لعلوم الخلاف والاستدلال والأصول. وتوصَّل الشيخ بنتيجة البحث والتدقيق أنّ الدين الإسلامي هذا لا يمكن أن يخاصم أيَّة نتيجة من نتائج العلم بل على العكس فهو يناصرها ويجب أن يعتمد عليها لأن واحدهما يتمم الآخر ويعضده ويقويه. من هذه الزاوية نظر العلايلي إلى الدين الإسلامي غير خائف من تجارب العلم ونتائجه، بل على العكس فهو يزداد إيماناً بالله وبالدين كلما توصل العلماء إلى نتيجة من نتائجهم لأنها بالتالي دليل آخر على وجود الخالق، وغير آبه ببعض الأصوات التي لمَّا تزل تحجر على الدين وتحاول إبعادِه عن دعوات العلم ونتائجه.

ب ـ موقف العلايلي من علماء الدين وممارساتهم

لن ندعي أنّنا سنعرض لواقع الأديان السماوية عموماً، وواقع رجالها، كما أنّنا لن نفصل القول فنبحث التناقضات التي قد تحدث أحيانا بين تعاليم الأديان وبين ممارسات بعض علمائها. لكننا سنحاول أنْ نوضح عدداً من أفكار العلايلي في بعض الممارسات. فما ينبغي الإشارة إليه أن الأديان السماوية جاءت لتكملَ بعضها

---

(١) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ١٠٣.

البعض، إذ أنّها تنبع من أساس واحد وتهدف إلى غاية واحدة، وإن اختلفت وسائل العبادة فيها وأساليب تقربها من الله. فالاختلاف بين الأديان لم يكن إلا في الشكل أو التفاصيل، ورغم ذلك كَثُرَت المشاحنات بينها أحياناً وبين مللِ الدين الواحد وطوائفه.

أمّا العلايلي فيرى أنَّ الأديان بعثت أصلاً لتوحد نفوس الناس كونها تحثهم على التعامل بالحسنى، لكن عدداً من رجالاتها استغلوا بعض الخلافات الثانوية الجانبية أبشع استغلال، وجهد كل منهم في إدخال الله في ملكه الخاص[1] بدل أن يزرعوا الوئام والمحبة والتفاهم بين البشر، فنشروا آلة الحرب بين المؤمنين أو أحالوا «غصن الزيتون سيفاً قاطعاً في أيدي الجمهور»[2].

فالعالم بأسره لا يشكو من الأديان بل يشكو من ممارسات رجالها الذين أوصلوها إلى الناس مشوَّهة فاقدة المحتوى هزيلة المضمون، لأنهم يزيدون أنْ يزرعوا الشر في النفوس، وينشروا الجهل في عقول البشر وأفئدتهم. لذلك يُحَمِّل العلايلي رجال الدين مسؤولية كل خلافٍ أو نزاع يقع في المجتمعات المتعددة الأديان كالوطن العربي مثلاً، فكل تنازع وقع في الوطن العربي ظهر أنّه بأصابع رجال الدين وتشجيعهم[3]، كما أكّد أنَّ: «في الحقل الديني عصبية بغيضة تبث فينا الأحقاد وتنفث لدينا الكراهية، كأن أنبل ما جاءت به الديانات هي هذه العصبية الحقود»[4].

والذي ينبغي قوله إنَّ المشاحنات الدينية والخلافات الطائفية يزداد أوارها اشتعالاً في الفترات التي يخيم فيها الجهل على فقهاء الناس وعامتهم، فمنذ العصر الإسلامي الأول حتى أواخر العصر العباسي عرف المجتمع العربي نوعاً من الازدهار الأدبي والثقافي والاجتماعي رغم الحروب الكثيرة التي كانت تُضرمها شهوات الحكم

---

(١) العلايلي (عبد الله). «قيمة الدين»، كل شيء العدد ٢١، تاريخ ٤٧/٨/٧ م، ص ١.

(٢) العلايلي (عبد الله). «قيمة الدين» كل شيء العدد ٢١، تاريخ ٤٧/٨/٧ م، ص ١.

(٣) العلايلي (عبد الله). «لقد انهار...»، جريدة الأنباء، العدد ١٧١، تاريخ ٥٤/١/٥ م، ص ٤.

(٤) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٣٣.
العلايلي (عبد الله). إني أتهم، ج ١، ص ٣٣.

والملك في أكثر الأحايين، خصوصاً أنَّ المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت حفل بأهم مراتب الفقهاء والمجتهدين، فهناك: «المجتهد المطلق ومجتهد الأقوال ومجتهد الوجوه»[1]. أمَّا اليوم فالمشاحنات التي تكثر في أرجاء الوطن العربي لا يمكن أنْ تعود إلى شهوة الحكم كما في السابق، بل إنَّها تعود إلى جهل رجال الدين وفقهائه، إذ لم يجد العلايلي اليوم بينهم واحداً يمكن أنْ ينسب إلى المراتب الفقهية الثلاث السابقة الذكر، كما أنّ القلَّة القليلة منهم يمكن أن تُنسب إلى المرتبة الرابعة من مراتب الفقهاء وهي مرتبة «مجتهد الفتوى»[2] لقد «ابتلي الحقل الفقهي بمن هبطت مداركهم حتى عن حسن التناول، فكيف بالاستنباط المحض»[3]. فالمشاحنات بين الناس في الوطن الواحد يتحمل جزءاً هاماً منها رجال الدين، وتلك الشهادة لها وزنها الخاص لصدورها عن رجل له مشاركاته الفذة في الحقل الديني والفقهي، فلنستمع إليه يقول: «فأنا اليوم لا أذكر بين من خالطت في هذه الأيام التي حملتني إلى أكثر بلدان العرب، إلا قِلَّة يصح أنْ توسم بالفقه وتضاف إليه»[4]. فرجال الدين المحدثين إمَّازوا بالجهل، لذلك بثوا سمومهم بين الناس، وكثيراً ما يسارع أحدهم مبدياً رأيه في أيِّ مستحدثٍ من المستحدثات قبل التمعُّن والتفكير الدقيق، وهذا الواقع هو ما دفع العلايلي إلى الأسف الشديد «. . . داخلني الأسف الأسيف حين لمست أنهم (الفقهاء) يبادرون إلى الإدلاء بالرأي في أيِّ مستحدث قبل معرفته»[5]، كما: «. . . تأخذني أمثال التعاجيب من مسارعة الفقيه إلى إبداء الرأي فيما لم يعِ كنهه بعد حظراً أو إباحة ليسارع بَعد حين وقد تكشَّف له إلى اتخاذ موقف آخر»[6]. لهذا طالب

---

(١) يرى العلايلي أنّ المجتهد المطلق كأبي حنيفة والشافعي ومن هم في مرتبتهما، ومجتهد الأقوال كأبي يوسف حنفياً والمزني شافعياً وأبي يعلي حنبلياً، ومجتهد الوجوه كالدامغي حنفياً والجويني شافعياً وابن تيمية حنبلياً.

(٢) ويرى العلايلي إنَّ «شرط مجتهد الفتوى» هو حسن تناول أدلة أصحاب المذاهب والمراتب السابقة الذكر.

(٣) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ١٧ ـ ١٨.

(٤) العلايلي (عبد الله). «ليس لأرض النفط مقدراته»، جريدة الشعب العدد ٤٦٤٦، تاريخ ٧٧/٨/٢٩ م، ص ١.

(٥) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٦٦.

(٦) المصدر السابق، ص ١٣٩.

العلايلي بإرجاع رجال الدين إلى معابدهم فلهم فيها خير وصلاح، وفيه للمجتمع خلاص من آثامهم وشرورهم وجهلهم، منطلقاً في دعوته تلك مما سبق واتخذته بعض الدول الإسلامية من إجراءات في هذا المجال. : «إنَّ تركيا وإيران (سابقاً) لم تظفرا بالحرية السياسية إلا بعد أنْ عرفتا كيف ترد رجال الدين من خارج معابدهم إلى داخلها، وعلَّمتهم كيف يمارسون واجباتهم في حدودها»[1].

وكثيراً ما يُقال إنْ صحَّ فصل الدين عن الدولة في الغرب، فهذا مستحيل في الشرق خصوصاً أنّ الإسلام دين سماوي ونظام دنيوي، فيه عبادات وفيه نظم تناولت أساليب التعامل المختلفة بين الناس، وحتى بين أفراد الأسرة الواحدة، فضلاً عن أنَّه استطاع أن يُنظِّم أساليب الحكم طوال العهود الإسلامية الأولى. لكن الذي يتراءى لنا إنَّ دعوى العلايلي تلك بإرجاع رجال الدين إلى معابدهم أو بالأحرى بفصل الدين الإسلامي عن الدولة، لا يعود إلى اعتقاده بتقصير الإسلام كدين، بل الدافع إليه الجهل الذي لمسه بين علماء الدين وفقهائه. ومهما يقال على هذه الآراء، صحتها أو عدمه فإن صاحبها يبغي منها هدفاً واحداً هو الإصلاح شغله الشاغل وهمه الأكبر في نشاطاته كلها.

ج ـ العلايلي والإفتاء والاجتهادات الفقهية

تَعُود محاولات العلايلي لتجديد الإسلام إلى سنة ١٩٣٧ م، يوم كان في الثالثة والعشرين من عمره، ولم يزل بعدُ في مصر، حيث عايش الإصلاحات التي شهدها الأزهر وخصوصاً إصلاحات الإمام المُراغي، فصاغ على ضوئها مقترحات لإصلاح المحاكم الشرعية اللبنانية وشؤون الأوقاف، لم تلقَ قبولاً لدى المسؤولين: «فوجَّهْت فكرة مكتوبة لإصلاحها (المحاكم الشرعية) وإصلاح شؤون الأوقاف معها، ورفعتها لرئيس الوزراء خير الدين الأحدب يومذاك وبقية نواب الطائفة. فكانت ردَّة الفعل عنيفة جداً على صعيد رجالات المحاكم هذه مما اضطرّ المسؤولين إلى ردِّ الفكرة جملة وتفصيلاً بعد إقرارها إرضاءً لهؤلاء ومنعاً للمشاكل»[2].

---

(١) العلايلي (عبد الله). دستور العرب القومي، ص ١٣٤.

(٢) الحر (ليلى) «أيام عبد الله العلايلي: مشاريعه الموسوعية تحتاج إلى خمسين سنة عمل» الدستور العدد ٢٠، تاريخ ١٠/٥/٧١ م، ص ٤٦.

انطلق العلايلي في مقترحه هذا من فهم عميق وخاص للإسلام ومبادئه، وهو يختلف عن منطق رجاله والعاملين فيه الذين أرهبتهم أفكار «العلايلي الصغير» فانكفأوا ضده منذ ذلك الحين. بقيت تلك الإصلاحات تعتمل في نفس العلايلي وفكره، إلى أنْ توفي الشيخ محمد توفيق خالد مفتي المسلمين سنة ١٩٥١ م، فوجد العلايلي أنّ الفرصة قد حانت لإدخال الإصلاح والتجديد إلى المؤسسات الدينية الإسلامية، خصوصاً أنَّ أصوات بعض المصلحين أخذت تطالب به «مفتياً للمسلمين»، في لبنان. فرضخ لها وترشح لمركز الإفتاء في الجمهورية اللبنانية، يحدوه الأمل أنْ يستنَّ سنناً إصلاحية تلزم من يتعاقب بعده على كرسي الافتاء، يأتي في طليعتها تحديد فترة زمنية معينة «لولاية الإفتاء» بدل العرف المعمول به والذي تحول إلى قانون يجيز للمفتي البقاء في منصبه حتى وفاته.

ونحن هنا لن نكرر القول في ظروف الانتخاب وانحياز السلطة[1] ضد الشيخ المصلح، ولكن لا بدّ أن نشير أن السلطة حاولت بطرقها الممكنة سحب العلايلي من المعركة، لكنَّه لم يكترث لِمَا قد ينجم من عدم الاستجابة لمحاولاتها، كما لا بدّ أنْ نشير إلى أنّ معظم صحافة تلك الفترة أشادت بمزايا العلايلي ووقفت معه في معركته الإصلاحية. فمنها من رأى في الشيخ «مارداً جباراً فتح لنا بجبروت حكمته أبواب الشمس»[2]. ومنها من رأى أنّه «في القلة المباركة المجاهدة للإصلاح والتوجيه والتأليف»[3]. ومنها من رأى أنَّه صاحب كفاءات جعلته جديراً بتحمل هذه المسؤولية الجسيمة. وقال بعضها: «ليس أجدر منه بتقدير صاحب هذه الصفات. ومستجيب لرغبة الرأي العام الذي أجمع على تأييد العلامة الأستاذ العلايلي لمنصب الفتوى في الجمهورية»[4]. ووجد بعضها أن واجب الدولة «أنْ تَزُفَ الشيخ عبد الله إلى هذا

---

(١) أشارت صحيفة كل شيء العدد ٢٠٨ تاريخ ٥١/٨/١٢ م، ص ٥ إلى انحياز السلطة ضد العلايلي فقالت: «فلم يجد المسؤولون كبير عناء في تعيين أسماء الأئمة والمدرسين وأعضاء المجلس البلدي المسلمين، وهم مجموع من يشترك في عملية الانتخاب».

(٢) جريدة بيروت، العدد ٤٠٢٨، تاريخ ٥١/٨/٩ م، ص ٣.

(٣) الأديب م ١٠، عدد ٩، ص ٥٥. جريدة الحياة العدد ١٦١٥ تاريخ ٥١/٨/١١ م، ص ٤.

(٤) جريدة أخبار المجتمع، الطرابلسية العدد ٨، تاريخ ٥١/٨/١٦ م، ص ٤.

المقام وتضعه في موضعه هذا ناظرة إلى سلامة الاختيار. . . وما أظن أحداً في هذه الجمهورية بلغه نعي فقيد الإسلام الشيخ توفيق خالد رحمه الله، ثم لم يلتفت بعقله وقلبه إلى مكان الشيخ عبد الله العلايلي فارس هذه الحلبة الذي لا ينازع. . .»[(١)].

وذهب بعضها يعدد الحواجز والعوائق التي تقف في وجه تحقيق «حلم الأوساط الشعبية» بوصول الشيخ العلايلي إلى كرسي الإفتاء، وهذه العوائق هي: لأنه صغير السن وحليق، لأنه كان معارضاً ولأنه فقير. ويمضي الكاتب يقارن العلايلي يوم ترشح للإفتاء بالنبي الكريم يوم هبط عليه الوحي، فكلاهما كان في الأربعين من عمره تقريباً، وكلاهما كان فقيراً، وكلاهما كان معارضاً عنيفاً للأوضاع السائدة في عصره. لذلك لا يمكن أن تكون الفتوة أو المعارضة أو الفقر أسباباً تحول بين العلايلي والإفتاء لأنها لم تَحُلْ بين «محمد (ص)» والنبوة[(٢)].

ورغم هذا التأييد العارم أدرك العلايلي صعوبة نجاحه في معركته لِمَا للحكم في ذلك الزمن من صلاحية ترفع هذا المرشح أو تخفض ذاك. لذلك اضطرَّ الشيخ إلى القول: «أُعلق ترشيحي احتجاجاً واستنكاراً. . . وليس معنى ذلك أنَّ معركتي انتهت بل معناه أنَّها الآن قد ابتدأت»[(٣)]. لكن تعليق الترشيح هذا استغلته بعض الصحف ونشرت في صدر صفحاتها «انسحاب العلايلي من المعركة»[(٤)]. ورغم أنّ معظم الناخبين دخلوا غرفة الاقتراع وهم «مقتنعون بانسحاب العلايلي من المعركة»، فإنَّ فارقاً عددياً بسيطاً في أصوات الناخبين، أفقده هذا المنصب الهام.

ورغم أنَّ الجهات الرسمية حاربت أفكار العلايلي الجريئة في الإصلاح، كما أسلفنا فإنَّه استمر في دعوته الإصلاحية وفي العمق أيضاً، وإنْ اختلفت السبل والمقاييس. انكبَّ شيخنا هذه المرة على تناول المبادىء الإسلامية بعقل نيِّر وفهم جديد، خصوصاً ما اتَّصل منها بإنسان اليوم في المكان والزمان. ورغم أنَّ أفكاره في

---

(١) جريدة بيروت، العدد ٤٠٣١، تاريخ ١٢/٨/٥١ م، ص ٤.

(٢) جريدة الأحد، العدد ٤٢، تاريخ ٨/٨/٥١ م، ص ١.

(٣) النهار العدد ٤٨٥٠، تاريخ ١٨/٨/٥١ م، ص ٣. «ثغرة في الجدار تأتي علىٰ الجدار كله». بيان الشيخ العلايلي إلى الشعب.

(٤) بيروت المساء، تاريخ ١٨/٨/٥١ م، ص ٣.

تجديد الإسلام كلها كانت ذات أهمية بالغة فإنّنا سنوجز ما نجده أكثر أهمية بالنسبة لقضايا العصر، خصوصاً أنها أحدثت الضجة الافتائية نفسها وتناولتها الأقلام بحثاً ولاكتها الألسن انتقاداً.

١ ـ خطأ المقارنة بين الإسلام وبعض الفلسفات الوضعية

لا شك أنَّ الإسلام كان ثالث الأديان السماوية وآخرها، به اكتملت تعاليم الأديان التي سبقته، وبنبيه ختمت الأنبياء والرسل، وبمعجزته القرآن ـ الذي يعجز البشر أن يأتوا «بآية من مثله»، مهما بلغ التقدم الفكري والعقلي ـ استقرت النظم والفلسفات والعقائد.

وبعد النبي محمد كَثُرَ المتنبؤون وأصحاب الفلسفات والنُظُم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وكَثُرت محاولات مقارنتها بالنُظُم التي بَشَّر بها الإسلام، رغم أنَّ الإسلام دينٌ سماوي، وتلك النظم البشرية أديان وضعية وشتّان ما بين منابعها.

كان العلايلي واحداً من المفكرين الذين لحظوا أنَّ مبدأ المقارنة بين الإسلام كنظام فكر وعمل وبين الفلسفات الوضعية، مبدأ خاطىء من الأساس لأنها ليست من «نبعة واحدة» وإن اتَّفقت في بعض الأهداف المرحلية، خصوصاً أنَّ الفلسفات الوضعية لا يمكن أنْ تبلغ مبلغ الإسلام في غاياته العليا مهما سمت وأُوتي لأصحابها عقولاً نيِّرة، وهذا ما يقرره قول الشيخ: «في ميدان البحث الإسلامي اليوم ميلٌ جامح إلى التقليد يبلغ حدَّ التَّطَوح. . فتارة هو والاجتماعية العلمية[١] سواء، وأخرى هو والإشتراكية الخيالية على قدر. . ميل يشاء أنْ يأخذ الإسلام كنظام فكر وعمل مأخذ هذه المذاهب الحديثة التي شاعت بفتنتها وشاعت باستهوائها. . . وإذا قُدِّر لهذا الأسلوب وانتهى إلى شيء، فليس ينتهي إلا إلى مسخٍ وتشويه»[٢].

توهم المتوهمون أنَّ بين الإسلام والفلسفات الوضعية مجالات التقاء، فشرعوا

(١) يعني بها الاشتراكية الماركسية.

(٢) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٩.

يقارنون بينها ويقيسون الإسلام بمقدار موافقته للمصطلحات الغربية الحديثة «كالديمقراطية» و «الإشتراكية» مثلاً. لكن الذي يجب أنْ يُشار إليه في هذا الصدد، أنَّ تعاليم الإسلام لا تُقاس «بالمسطرة» الديمقراطية أو المسطرة الإشتراكية، فإن تطابقا، فهذا يعني أنَّ تعاليم الإسلام ممتازة تجاري التطور، وإن تناقضا فتعاليم الإسلام لا تصلح للزمان والمكان والخطر الكبير أن نأتي إلى «الديمقراطية» باعتبارها مذهباً شاملاً له فلسفته المحددة، أو إلى «الإشتراكية» بمداهبها المتعددة، ثم نزعم أنها من الإسلام أو أنَّ الإسلام يحتويها ويشتمل عليها. بل يمكن القول أنَّنا إذا اعتبرنا الديمقراطية مذهباً قائماً بذاته، فليس لنا أنْ نقول أنَّها من الإسلام وأنَّ الإسلام يستسيغها أو يشتمل عليها، كونهما مذهبين مختلفين في أُصولهما وجذورهما وفلسفتهما وما إلى ذلك، أمَّا إذا نظرنا إلى الديمقراطية كاتجاه يحارب الفردية والاستبداد والاستئثار والتمييز ويسعى في سبيل مصلحة الشعب، ويشركه في الحكم والمراقبة فالإسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال، أو أنَّ للإسلام ديمقراطيته الخاصة به أي نظامه الذي يمنع استبداد الحكام واستئثارهم، كما أنَّه يمكِّن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم.

وكذلك إنْ فهمنا من الإشتراكية مذهباً شاملاً، له فلسفته ومفاهيمه ونظامه الاقتصادي كالشيوعية التي هي أحد أشكال الإشتراكية، فإنَّ الإسلام شيء والإشتراكية شيء آخر، ولا يمكن أنْ يُقال بهذا المعنى أنَّ الإشتراكية من الإسلام، لأنهما في هذا الحال مذهبان مختلفان لكل منهما مبادؤه وأسسه. أمَّا أن كان للإشتراكية معنى إشراك جميع أفراد الشعب في المنافع والمصالح، وعدم استئثار فئة منه بها، وأن كانت تعني تدخل الدولة في تقييد الفعاليات الاقتصادية تقييداً يؤدي إلى العدالة في توزيع الثروة، فالإشتراكية بهذا المعنى لا منافاة بينها وبين الإسلام، بل إنَّ الإسلام على طريقته الخاصة، يتجه في هذا الاتجاه المؤدي إلى تعميم النفع وإقامة العدالة وإنصاف الناس، فضلاً عن أنَّه يُجيز تدخل الدولة في فعاليات الأفراد الاقتصادية وغير الاقتصادية إذا اقتضت الضرورة أو المصلحة العامة ذلك[1].

---

(١) مبارك (محمد). الفكر الإسلامي في مواجهة الأفكار الغربية، بيروت، دار الفكر، ١٩٦٨ -، ص ٨١ - ٨٥.

ومهما يكن من أمر فإنَّ ملاحظة العلايلي خطأ المقارنة بين الإسلام و «الاجتماعية العلمية» أو «الإشتراكية الخيالية» أو غيرهما من الفلسفات الوضعية، تضع حداً للمجهودات التي تبذل من غير طائل لأنها في غير موضعها الصحيح فضلاً عن أنَّها تُشَوِّهُ الإسلام كونه ديناً سماوياً يقارن بأديان وضعية وفلسفات.

٢ ـ الدعوة إلى تجديد الشريعة وتطويرها

كانت غاية الشريعة الإسلامية منذ بعث الله محمداً رسولاً للمسلمين تنظيم شؤون الناس، أو بعبارة أخرى تسهيل سبل معيشتهم، فالإسلام لم يبغِ تعقيد حياة المسلمين بل جهد لتيسير أُمورهم الدينية والدنيوية، من هذه الزاوية فهم العلايلي الحديث الشريف: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ»[١]، بل قُلْ فهم الشيخ الغرابة في الحديث بمعنى «الإدهاش بما لا يفتأ يطالعك به من جديد»[٢]، خصوصاً أنَّ الشريعة لم تكن جامدة في يوم من الأيام بدليل الحديث الشريف: «إنَّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد دينها»[٣]. فالشريعة إذابحاجة إلى دارسين مجلّين يكشفون وجوه التيسير فيها ويخلصونها من الجمود الذي يعلق بها كل قرن من الزمن، ورغم ذلك تحوَّلت الشريعة إلى قوالب جامدة بفضل عجز رجال الدين وتزمُّت علماؤه وفقهاؤه. فالإسلام كدين ينظر إلى الإنسان الذي تتغير قيمه ومثله، وتتجدد أفكاره بتقادم العهد والزمن بدليل الحديث الشريف: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. . . . وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح»[٤].

هنا وجد العلايلي أنَّ التحجر والجمود في فهم الشريعة الإسلامية خطر عليها، لأنه يحولها إلى عبادات روتينية فاقدة لمعناها وجوهرها، كما أنَّه خطر على المسلمين

---

(١) العجلوني (أبو الفداء، إسماعيل بن محمد). «كشف الخفاء ومزيل الألباس».
بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٣٢ م، ج ١، ص ٢٨٢.

(٢) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٢٣.

(٣) العجلوني (أبو الفداء. «كشف الخفاء. . .»، ج ١، ص ٢٤٣.

(٤) المصدر السابق، ص ١٨٨.

أنفسهم لأنه يَسُدُّ عليهم منافذ التقدم ويقف عائقاً أمام تطورهم. والوجه السليم للقضية «أنْ لا قوالب ولا أنماط ثابتة، بل تبدلية عاملة دائبة، وكل توقف داخل أُطر، يصيب الأفراد والجماعات بتحجر يؤ ول إلى حتمية تخلُّف، بل انحدار ذريع»[1]. وكثيراً ما تساءل متعجباً: «لا أدري كيف يُستباح التزمت حيال الحنيفة السمحة، ومن العكس لمنطق الأشياء أنْ تُؤخذ هذه السمحة بطبيعتها، بتضيق أو تحرج ليس من طبيعتها، أليس في هذا مسخ لطبيعتها على نحو عجيب غريب»[2].

فالعلايلي الذي فهم الشريعة الاسلامية العملية هذا الفهم، ووعى عن كثب ضيقها وتحرجها أمام أتفه الأمور كما صوَّرها فقهاء اليوم للناس، أطلق صيحته عالية عندما ترامى إلى سمعه أنَّ بعض الدول الاسلامية تبغي جعل «الشريعة العملية قاعدة للحكم»، أطلق صيحته لأنه أدرك بنافذ بصره أنّ الشريعة كما يفهمها فقهاء اليوم ستضيق حتماً عن استيعاب ما استجد من مصالح بشرية لم يكن يعرفها الدين أول عهده بالرسالة. لذلك يطالب العلايلي من يبغي اتّخاذ هذه الخطوة بالتأني والتبصُّر خوفاً من أن يُعزى الفشل الحتمي عند التطبيق إلى الشريعة ذاتها، وهو في الحقيقة بسبب ما أُفرغ فيها من قوالب جامدة شوَّهت حقيقة الدين ووقفت به عن التطور، فيخاطبهم قائلاً: رويكم يا هؤلاء، فأنتم تبنون الأهرام على رؤوسها لا على القاعدة، وبهذا يكون هويها عظيماً والتميُّل بل والانكفاء خطيراً، حين يُعزى إلى الأخذ بالشريعة، بينما هو بسبب ما أُفرغت فيه من قوالب مذهبية وأُطر تقليدية، وهنا تحق الجريمة نحو الشريعة أو ما هو أسوأ من الجريمة[3]».

لمس العلايلي إتجاهاً عند بعض المسلمين يبغي جعل الشريعة قاعدة للحكم في بلدان اسلامية معينة، فوجد أنَّ أوضار تلك الخطوة ستنعكس سلباً على كُنْهِ الاسلام وجوهره، كما أنَّ الفشل سيُعزى إلى مبادئه وهو في الحقيقة ليس إلا بسبب قوالب الفقهاء الجامدة التي شوهت حقيقة الدين. لذلك اتّخذ العلايلي أحاديث الرسول

---

(١) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٠.

(٣) العلايلي (عبد الله). اين الخطأ، ص ١١٧

الكريم منطلقه في دعوته لتجديد الشريعة وتطويرها، وطالب المقيمين على شؤونها بفهم حقيقي يتلاءم مع روح العصر الذي نعيش، خوفاً من أنْ تجيء النقلة خطراً على الاسلام والمسلمين.

٣ ـ اجتهادات العلايلي الفقهية في المجال الاقتصادي

إنَّ الهدف الاساسي للمبادىء السامية والأفكار، هو تضييق الهوة بين الغني والفقير والاسلام واحد من تلك المبادىء التي اتَّخذت بعض غاياتها رمَّ الصدع بين الغني والفقر. لكن المشرعين أساءوا فهمه، فعجز عن تحقيق أهدافه ومبادئه خصوصاً في المجال الاقتصادي. ونحن هنا لا نَّدعي حصر فتاوى العلايلي الاقتصادية، بل سنعرض بعض النماذج التي يأتي في طليعتها مفهومه للثروة في الاسلام. فالثروة عند العلايلي «ورمزها النقد... تعبر عن احتياجات حيوية عضوية، جَمَّدتها الأنانية واستلبها الذين هم أكثر تطفلاً، واستبدوا بها[١]». فالثروة إذا هي جهد الجماعة وحاجتها، لذلك يصبح تركيزها بين أيدي فئة من الناس دون أخرى أمراً خطيراً في الاسلام، مما قد يُطلق يد المستحق لاستخلاص نصيبه منها ولو بالقوة، وهذا ما أسماه العلايلي «قول بإباحة ثورة الفقراء[٢]».

تنطلق ثورة الفقراء ضد الأغنياء كما يريدها العلايلي من منطلق تحصيل الحقوق، خصوصاً إذا امتنعت الفئة الغنية التي تسيطر على مقدرات البلاد وجهد الناس، عن تأديه ما يستحق عليها من حقوق «زكوية» تنفق في سبيل الفئات الفقيرة، وتساعد في تضييق شقة التباعد «الثرووي» بين الطبقات الاجتماعية.

ولكي نفهم الزكاة في الاسلام فهما صحيحاً، يجب أنْ ننوّه بما أسماه العلايلي «بتحريم الكنز» فالكنز أو الثروة عنده هو عبارة عن «حاجات حيوية وجهود إجتماعية، فالقطعة من النَّقد رمز ضرورة حيوية وجهد اجتماعي بقدرها[٣]». فإن خزَّن الثري ماله

---

(١) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٣٣.
(٢) نفس المصدر السابق، ص ٤٦.
(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٥.

ولم يوظفه في الخير العام وصالح المجتمع، كأنه عزل حسب تعبير العلايلي «حفنة من الكرويات الحمراء أو البيضاء» عن الاداء بدورها الحيوي ونحن في صراع رهيب مع الحياة.

فرض الاسلام الزكاة إذا منعا لحبس الكرويات الحمراء أو البيضاء عن التداول والعمل، فالزكاة تفني رأس المال أو الكنز إذا حبس عن التداول. وهذا ما جاء واضحاً في الحديث الشريف «فليتجر به، ولا يترك مخزوناً حتى لا تأكله الصدقة[1]». كما أنَّ الكنز المخزون يعرض أصحابه للهلاك كما جاء في الآية الكريمة «والذين يكنزون الذهب والفضة، ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم[2]». لذلك يرى العلايلي أنَّ الاسلام حَلَّ المعضلة الاقتصادية بأن «اتَّخذ قانوناً بتحريم الكنز... وهذا التحريم بدوره يؤول إلى خلق المشاريع دوماً[3]». أمَّا الزكاة في الاسلام كما فهمها العلايلي لا تهدف إلى أن يقتعد الفقراء والمحتاجون الأرض وينتظروا ما ينالهم من «زكاة» الاغنياء، بل تهدف إلى «وضع رؤوس أموال مقدَّرة بين أيدي الفئات المذكورة لتستثمر وتعمل[4]».

ويتصل بمفهوم الثروة عند العلايلي «قانون جبرية القرض»، كما جاءت به الآية الكريمة «وأقرضوا الله قرضاً حسناً[5]»، وهذا يعني عنده أنَّه كلما وجدت حالة عسر فردي أو جماعي توجَّب على القادرين القرض الحسن اللاربوي، وبذلك يخفف ذوو اليسر من الآم ذوي العسر وأتعابهم. ويستلزم «القرض الحسن» إذا تمَّ، قانوناً آخر عند الشيخ وهو «قانون فترة السماح» كما نزلت الآية الكريمة «وإنّ كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة[6]»، وهذا يعني أنَّ الاسلام «حارب الارهاق في الايفاء والتسديد، وأوجب

---

(١) البغوي (أبو محمد، حسين بن مسعود). مصابيح السنة، القاهرة، المطبعة الخيرية، سنة ١٩٠٠ م، ج ١، ص ٨٦.

(٢) التوبة: ٩، ص ٣٥.

(٣) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٣٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٥) المزمل ٧٣: ٢٠.

(٦) البقرة ٢: ٢٨٠.

النظرة أي اعطاء المهل[1]» في تسديد الديون. كما يتصل به أيضاً نظام الكفارات وهو الانفاق طلباً للغفران ساعة فرَّط الانسان في عبادة، أو أثم في عمل، أو حنث في عهد. وهذا الانفاق يشكِّل توبة مادية تذهب في سبيل الخير العام إلى جانب التوبة النفسية.

ومن النماذج التي سنعرضها مثلاً على فتاوى العلايلي الاقتصادية، ما أسميناه: اشتراك المسلمين سواسية في مواردهم الطبيعية حيث ينطلق الشيخ من فهمه للزكاة في الاسلام التي تساعد كما أسلف القول على تضييق شقة التباعد الاقتصادي بين الغني والفقير، فضلاً عن أنها واجب فرضه الله على الغني، بل ذهب سبحانه وتعالى مذهب «الحق»، فجاءت الآية الكريمة «وفي أموالهم حقٌّ للسائل والمحروم[2]». فالفقراء يشاركون الاغنياء أموالهم ولهم فيها «حق» بنسب معينة ومقدَّرة. لذلك يرى العلايلي «أنَّ الاسلام أقام نظام الأموال على توازن دقيق بين رأس المال وطاقته على الانتاج[3]».

فكلمة شركاء تتضمن عند العلايلي «اللاملكية وعدم حلية البيع بين الأمَّة الا وفاقاً للشغل لا للشيء ذاته... فالبيع والقيمة لا يقعان على الكلأ المجزوز، بل على الجهد المبذول في الجز نفسه[4]». وكما جاء في الحديث «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار». فقد حصر أهم ما يحتاجه الانسان في ثلاث وهي «الوقود الخام بكل مصادره ويشمل الفحم بقسميه الحطبي والحجري والنفط والغاز الطبيعي (ثم) الإرواء وطاقة الاندفاع المائي (وأخيراً) الغذاء الحيواني بكل معناه وأوسعه - الكلأ - الذي يؤول بدوره إلى غذاء متَّعض معاشي للبشر[5]».

ومن منطق الشراكة هذا مضافاً اليه الزكاة التي فرضها الله على أموال المسلمين، أدرك الشيخ أنَّ الناس كلهم شركاء في الأموال وفي الأرباح التي تعطيها، ولكن بشكل

---

(١) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٣٤.

(٢) الذريات ٥١: ١٩.

(٣) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٤٣.

(٤) العلايلي (عبد الله). «ليس لأرض النفط مقدراته»، جريدة الشعب، العدد ٤٦٤٦، تاريخ ٢٩/٨/٧٧م، ص ٥.

(٥) العلايلي (عبد الله). «دير وأرض»، النهار، العدد ١٣٩٨١، تاريخ ١١/٨/٧٩م، ص ٧.

محدد ومدروس، لذلك قال: «إنَّ ذوي الأموال والعاملين شركاء في الأصيلة والحصيلة، بنسبة في المقادير وتصاعدية في دخل الانتاج[1]».

ويتصل باجتهاد العلايلي الاقتصادي التعامل البنكي ـ المصرفي، وهل هو مندرج تحت الربويات أم غير مندرج؟. فيرى الشيخ أنَّ الكثرة من فقهاء العصر مالت إلى تحريم التعامل المصرفي، ومن تسامح منهم[2] خرَّجه من بابي «ما عمَّت به البلوى، والضرورات تبيح المحظورات». في حين أفتى غيرهم[3] بإباحته وخَرَّجه من باب القراض «الذي تعاطاه النبي الكريم مع السيدة خديجة قبل الرسالة». في حين يرى بعضهم أنَّه من باب التعامل التجاري مخرجاً المال فيه من نوع المضاربة البعيدة عن صور التعامل الربوي المحرم تحريماً قاطعاً في الاسلام[4].

واليوم يتناول العلايلي هذا الموضوع ولكن بفهم جديد مؤكداً «أنَّ المسألة في أصلها لا تخرج عن كونها من خداع الالفاظ[5]». من هذا الفهم يتناول الشيخ طبيعة المصرف ووظائفه فيرى أنَّ «المصرف في طبيعة وظائفه، لا يعدو كونه وسيطاً بين متعامل ومتعامل[6]». فهو يجمع ضمان الحوالات والمقارضة والصيرفة والتعرض للربح والخسارة لقاء سمسرة بين متعاملين، يأخذ المصرف قسماً منها لقاء خدمته وخبرته، ويعطي قسماً آخر لمودع الأموال، وهذا ما يسمى بالفائدة. وبذلك لا يمكن الحكم أبداً بأن التعامل المصرفي حرام، وبأن فائدته تندرج تحت باب الربويات.

ويتصل بهذا القسم أيضاً ما يسمى بالتأمين على المتاع والحياة، فيفتي العلايلي باباحته[7] بعد أن يجريه مجرى «التلاء» الذي اشتهر كثيراً عند العرب قبل الاسلام. إذ

---

(١) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٤١.

(٢) منهم الامام محمد عبده.

(٣) ابن رشد (محمد بن أحمد) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح، ١٩٦٦، ج ٢، ص ٢٢٣.

(٤) البهي (محمد). الاسلام في حل مشاكل المجتمعات الاسلامية المعاصرة، بيروت دار الفكر، ١٩٧٣م، ص ٢٠٨ ـ ٢١٦.

(٥) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٦٩.

(٦) المصدر السابق، ص ٦٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ١١٣.

أنَّ الاسلام أشاد برحلتي الشتاء والصيف اللتين كانت قريش تأخذ فيهما «تلاء»، أو تأميناً على بضائعها، وهذا يعني قبوله الضمني بالأسس التي كانت تستخدم فيها ومن ضمنها التلاء. والتلاء في مفهوم اليوم يعني التأمين على المتاع والحياة وهو ما يجب على مجمع البحوث الأخذ به كما يرى العلايلي.

ويتصل باجتهاد العلايلي الاقتصادي أيضاً مقترحه[1] بما يسمى تصنيع لحوم الاضاحي في الحج لمساعدة المسلمين أو غيرهم من محتاجي الدول النامية وفقرائها. فالغاية من الأضاحي أصلاً مساعدة المحتاجين كما جاء في القرآن الكريم: «واذن في الناس بالحج... فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير (إلى أنْ قال) فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر كذلك سخرناها لكم لعلكم تشكرون. لن ينال الله لحومها ولا دماؤها، ولكن يناله التقوى منكم[2]».

فالاضاحي لم تكن أصلاً إلا لاشاعة الخير بين الناس المحتاجين وتعميماً للنعمة على المعوزين. أمّا طمرها كما هو واقع الحال اليوم فإنَّه يعتبر في رأيه تقاعساً عن استصلاح المهدور مع إمكانيته، فضلاً عن أنَّه يعطِّل حكم القرآن فيما أورد من آيات نصت على وجوب مساعدة المحتاجين بالطرق المختلفة.

ويرى العلايلي أنَّ هناك سابقة في الاسلام جاءت بمثل النتائج التي يدعو إليها حين كان قدماء المسلمين يعمدون إلى «تشريق اللحوم بعد مَدِّ طبقة من الملح على شرائحها في عين الشمس المرمضة، سعياً للتقديد والادخار وذلك في أيام (معدودات)[3]»، واليوم لا يرى العلايلي فرقاً كبيراً بين «التشريق والتقديد» الذي استعمل قديماً، وبين «التعليب والتجفيف التبريدي» الذي يقترحه اليوم، فغايتهما مساعدة المحتاج رغم اختلاف الوسيلة في التصنيع.

ويتصل باجتهادات العلايلي الاقتصادية أيضاً، دعوته لاعادة توزيع الثروات توزيعاً عادلاً بين الأفراد بعد تفاوتها، خصوصاً إذا تم الغِنَى الفاحش في ظل أنظمة

---

(١) العلايلي (عبد الله) أين الخطأ، هي ٥٥ ـ ٦١.

(٢) الحج ٢٢ : ٣٧.

(٣) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٥٦.

فاسدة فتغدو الملكية كلها فاسدة لأن ما بُني على فاسد فهو فاسد أيضاً. ويجب إعادة النظر فيه، خصوصاً أنَّ الله هو في الأصل مالك كل شيء إستناداً إلى الآية الكريمة «. . . ولله ملك السموات والأرض وما بينهما واليه المصير[1] وانطلاقاً من أنَّ الجماعة وحدها هي التي تحلُّ محلَّ الله في هذه الملكية، فلها الحق في توزيع الملكية توزيعاً عادلاً عند اختلال التوازن الاقتصادي بين الأفراد[2]».

إذاً أعطى العلايلي فهما جديداً للتعامل الاقتصادي في الاسلام، فقدَّم مفهوماً خاصاً للثروة أباح فيه ثورة الفقراء ضد الأغنياء إذا تمنَّعوا عن تقديم ما يتوجب عليهم لبيت مال المسلمين أو ما ينوب منابه، وذلك مساهمة منهم في تخفيف حدَّة الفقر مستنداً في فتواه هذه إلى نصوص القرآن الكريم والسُّنة الشريفة. كما أنّه رأى ضرورة اشتراك المسلمين سواسية في مواردهم الطبيعية خصوصاً الهامة منها كالماء والكلأ والنار مما يخفف حدَّة الفقر والجوع والألم.

ويتعرض العلايلي في فتاويه الاقتصادية لموضوعات هامة كالتعامل المصرفي البنكي والتأمين على الحياة فيفتي بإباحيتها بعد أن يخرجهما من باب التعامل التجاري. كما أنّه يتعرض لبعض ثروات المسلمين التي تهدر دون فائدة كلحوم الاضاحي التي تقدم في مواسم الحج، فيدعو إلى الاستفادة منها بغية التخفيف من حدة البؤس والجوع. ويمكن القول أن فتاوي العلايلي الاقتصادية كلها تهدف إلى إعادة النظر في توزيع الثروة بين المسلمين، على ضوء ما استجدَّ في حياتهم، غايته في ذلك الاصلاح شغله الشاغل وهمه الوحيد.

٤ ـ اجتهادات العلايلي الفقهية في حقل العقوبات

لم يكتفِ العلايلي بفتاويه الفقهية في المجال الاقتصادي، بل اتبعها باجتهادات في حقل العقوبات والجزاء إنطلق فيها من فهمه للشريعة الاسلامية التي رأى فيها إصلاحاً لاخطاء البشر وممارساتهم فقال: «إنَّها كل الاصلاح في فن الحياة، لكل

---

(١) المائدة ٥ : ١٨.

(٢) فضل الله (مهدي). «ليس خروجاً . .»، النهار تاريخ ٣٠/٦/ ٧٩ م، العدد ١٣٩٣٩، ص ٧.

الاخطاء في سعي الأحياء[1]». فالاسلام إذا جاء ليُنمّي فكرة «الحياة والاجتماع[2]» عند الانسان، فيجب أن تنطلق العقوبات التي نص عليها من مبدأ تيسير حياة المسلم وتنمية فكره الاجتماعي.

إنكبَّ العلايلي على دراسة النصوص القرآنية ومنها الآية: «ولكم في القصاص حياة يا أُولي الألباب[3]». و«جزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله»[4]. «وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم»[5]. بعدما لحظ إنَّ بعض الأقدمين[6] أومأوا إيماءة تكاد لا تبين إلى أنَّ القصاص في الاسلام لم يكن مقصوداً لذاته بل لغاياته. فأدرك بعد التمعن في تلك الآيات أنّها ذكرت العقوبات لكنها أتبعتها بالترغيب في الصفح. ولم يكتفِ العلايلي بذلك بل انكبَّ على دراسة الاحاديث النبوية الشريفة التي تبحث في هذا الموضوع ومنها: إدرؤا الحدود بالشبهات[7]. إدفعوا عن عباد الله ما وجدتم لها مدفعاً[8].

بعد أنْ عطف العلايلي الآيات الكريمة على بعضها، وعطف عليها الاحاديث النبوية الشريفة، استنتج ضرورة اقامة مطلق الرادع مقام الحد عينه إلا في حال الاصرار أي المعاودة تكراراً وتكراراً[9]»، ورأى «أنَّ العقوبات المنصوصة ليست مقصودة بأعيانها حرفياً بل بغاياتها... (وهذا يعني) أنَّ العقوبة (في الاسلام) غايتها الردع

---

(١) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٣) البقرة ٢: ١٧٩.

(٤) الشورى ٤٢: ٤٠.

(٥) النور ٢٤: ٢٢.

(٦) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد). الأحكام السلطانية، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٠٩م، ص ١٩٢ ـ ٢٠٥.

(٧) العجلوني (أبو الفداء). «كشف الخفاء...»، ج ١، ص ٧١.

(٨) السيوطي (جلال الدين). الجامع الصغير في أحاديث البشير، القاهرة. مطبعة البابي، سنة ١٩٣٩م، ج ١، ص ٢.

(٩) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٧٩

الحاسم، فكل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها وتظل هي الحد الاقصى الاقسى، بعد أن لا تفي أيَّة الروادع الأخرى وتستنفد[1] . . . ».

ثم تطرق العلايلي إلى تعبير السارق والسارقة الوارد في القرآن الكريم خصوصاً في الآية الكريمة «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهم جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم[2]» كما تطرق إلى تعبير الزانية والزاني الوارد في الآية الكريمة «والزانية والزاني فاجلدوا كل منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المسلمين[3]».

إتَّخذ العلايلي من «تعابير» السارق والسارقة «والزانية والزاني» موقفاً جريئاً وإن سبقه اليه بعض القدماء[4] خصوصاً أنَّ القرآن عبّر عنهم بصيغة إسم الفاعل الذي جعلته التحلية بأداة التعريف أقرب إلى النسبة منه إلى مجرد التلبُّس بالحال الفعلية. فالسارقون والزناة في عرف الشيخ هم من اتخذوا السرقة والزنى شأنهم وديدنهم ولم تُفلح معهم أيَّة روادع أخرى. وعلى كل حال فإنَّ الله سبحانه وتعالى لم ينهِ الحاكم عن «الرحمة»، بل نهاه عن «الرأفة» بهم وهي تعني المبالغة في الرحمة إلى حد الافراط.

ومهما يكن من أمر فإنَّ العلايلي يرى أنّ الشريعة السمحة لا يمكن أنْ تُحمِّل السارق مثلاً عاره بزلة واحدة أبدَ الدهر، وإنْ أصبح تقياً ورعاً وتاب إلى الله توبة صدق. فضلاً عن أنَّ القطع قد يكون لغير أسباب السرقة، وهذا قد يلحق عاراً بصاحبه مدى الحياة. وبناء عليه لا يمكن أنْ يُسهم الاسلام في جعل المجتمع جماعات من المشوهين والمعاقين من مقطوعي الايدي أو مجدوعي الأنوف أو مصلومي الأذان لذنب بسيط قد يتوب بعده فاعله توبة صدق وإخلاص، وهذا يعني أن لا قطع في الاسلام إلا بعد معاودة للجرم وتكرار.

وفضلاً عن ذلك فالعلايلي يرى أنَّ الشريعة تشددت في إثبات التهمة، خصوصاً

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) النور ٢٤ : ٢.

(٤) المبرِّد (أبو العباس محمد بن زيد). «الكامل . . »، القاهرة، المطبعة الخيرية، ١٨٩٠، ص ١٦٧.

في مجال الزنى فجاءت الآية الكريمة «واللائي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فامسكوهنَّ في البيوت حتى يتوفاهن الله، أو يجعل الله لهن سبيلاً [1]». هذا في الحرائر وفي الاماء «فإذا أحصنَّ فإن آتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات [2]». واستناداً إلى هاتين الآيتين من سورة النساء [3]، يتساءل العلايلي: «فلو كان عقاب المحصنة من الحرائر الرجم حتى الموت... فكيف يفعل بالاماء المحصنات (وعليهن نصف ما على المحصنات) من الحرائر، فهل ينصف الرجم المدعى؟ وكيف [4]؟».

ويستنتج العلايلي من ذلك أنْ لا رجم في الاسلام متخذاً مذهب الخوارج [5] عامة في هذا المجال فيقول: «فالرأي عندي في الحدود مطلقاً، أنّها في الشريعة العملية ليست مقصودة بأعيانها بل بغاياتها، ولا يلجأ إليها إلا عند اليأس مما عداها [6]».

ويتصل باجتهادات العلايلي في هذا المجال، اجتهاده في مجال الناسخ والمنسخ في أحكام القرآن الذي أرسله الفقهاء في ثلاثة أنحاء: نسخ الحكم والتلاوة، نسخ الحكم لا التلاوة ونسخ التلاوة لا الحكم، أمَّا الشيخ فلا يقبل إلا النوع الثاني: نسخ الحكم لا التلاوة، وعنده «النوعان الأول والثالث فمستنكران بل يضعان المرء عند عتبة الكفر، لأن مقتضاها أنّ الربَّ جلَّ شأنه أشبه بكاتب لم تعجبه عبارة فشطبها ومحاها [7]». وهذا لا يمكن أن يقبله العلايلي أو يرتضيه.

وهكذا فإنَّ العلايلي شأنه في فتاويه جميعها إتَّخذ موقفاً جريئاً، فأفتى بأنَّ

---

(١) النساء ٤ : ١٥.

(٢) النساء ٤ : ٢٥.

(٣) راجع فضل الله (مهدي) النهار تاريخ ٣٠/٦/٧٩م، العدد ١٣٩٣٩. ص ٧.

(٤) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٨٧.

(٥) الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن). مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، مكتبة الحياة ج ٣، سنة ١٩٦١م، ص ٣٤.

(٦) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٨٩.

(٧) المصدر السابق، ص ١٨٦.

العقوبات في الاسلام لم تكن مقصودة لذاتها، بل سنها الله لتحد من الشوائب التي قد تعلق بالمسلم. وبناء عليه فإنَّ أيَّ رادع من الروادع الأخرى «كالتوعية» الدينية أو الاجتماعية، أو «كالتثقيف» الاسلامي أو الاجتماعي أو غيرهما، مما يمنعان ارتكاب المعصيات تودي مؤدى القطع والرجم بل على العكس قد تكون «التوعية» أو «التثقيف» إذا بُنيتا على الادراك والفهم الكاملين أفضل من «القطع والرجم» اللذين يتركان أثراً سلبياً في المجتمع. وهذا يعني أنّ الشريعة الاسلامية سمحة في عرف الشيخ ولم تأتِ أبداً لمعاقبة المسلم بل جاءت لتثقيفه وتوعيته ولكن بعد المعاودة والتكرار تصبح لردعه.

٥ ـ اجتهادات العلايلي الفقهية في مجال العلمنة

وهنا شأننا في تناول فتاوى العلايلي لم نقصد الحصر، بل سنقدم نموذجاً ينظر إليه في حديثنا عن التجديد الفقهي. هذا النموذج يفتي بضرورة اعتماد الشريعة على العلم ونتائجه، وهو قضية اثبات «هلال شوال» التي شغلت المسلمين منذ عهود إسلامية غابرة، وما زالت مثار نزاع بين المذاهب الاسلامية وحكوماتها دخلت طرفاً فيه فأعلنت إحداها في سنة ١٩٧٧ م، إثبات «هلال شوال» ثم تراجعت عن قرارها لتكمل «عدَّة» شهر رمضان ثلاثين يوماً.

هنا يرى العلايلي أنَّ المسلمين بغنى عن الجدل الذي يُثار كل سنة حول «عيد رمضان»، خصوصاً أنَّ قضية إثبات الهلال تتعلق بالقمر وهو «أبجدية فلكية» حسب تعبيره، فلا يجوز أنْ تبقى هذه القضية مصدر خلاف ونزاع بين المذاهب الاسلامية، في حين أنَّ فقهاء المسلمين القدماء كانوا أوسع إدراكاً فقد أباحت كثرةٌ منهم الآخذ بقول الحاسب إذا داخلك يقينه[1].

يدعو العلايلي إلى فهم جديد لمسألة الأهلَّة متجاوزاً أقوال الفقهاء واجتهاداتهم جميعها، معتمداً في اجتهاده هذا على أحاديث النبي الكريم التالية:

---

(١) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٩٧.

١ ـ إنَّا أُمَّة أُمِّية لا نكتب ولا نحسب، الشهرُ هكذا وهكذا، يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين.
٢ ـ اذا رأيتموه (الهلال) فصوموا، واذا رأيتموه فأفطروا، فإنْ غمَّ عليكم فاقدروا له.
٣ ـ صوموا لرؤ يته وافطروا لرؤ يته، فانْ غُبي عليكم فأكملوا العدة ثلاثين[(١)].

أمَّا العلايلي فانه ينظر إلى هذه الأحاديث بشكل تكاملي، مؤكداً أنَّ الربط بينها كلها «الرؤ ية». ولكن فوارقها تنحصر في التعابير الآتية: «أُمية، غمَّ، فأقدروا له وغبي». ويرى الشيخ أنَّ مغزى تمهيد النبي لعدة الشهر في الحديث الشريف «إنَّا أُمَّة أُمِّية لا نكتب ولا نحسب»، يلزمه انَّ العدة تكون بالرؤ ية البصرية الآن فقط، و«يلزمه في غير انفكاك اعتماد الحساب بزوال الأميَّة، ولاسيما أنَّ الحديث الشريف بنى الرؤ ية البصرية على وجودها صفة، ووطأ بها توطئة السببية كما هو مفاد السياق[(٢)]».

وبمثل هذا الفهم ينظر العلايلي إلى «تعابير» غمّ عليكم وغبي عليكم» الواردة في الأحاديث السالفة الذكر.

وهنا ينتظر العلايلي لِمَا أومأ اليه بعض السابقين[(٣)] كما ينوه هو بنفسه، فهو يقصر الرؤ ية في الأحاديث على ما كان بالحاسة فقط، بل هو يذهب في تفسير الرؤ ية مذهب العلم فيكون المعنى «صوموا للعلم به، إن بالمعاينة البصرية أو المعاينة العقلية[(٤)]».

وبهذا الاجتهاد يكون العلايلي قد أباح تسخير ثمرات العلم في فهم الاسلام العملي فهماً جديداً مما ييسر أمره على المسلمين.

٦ ـ اجتهادات العلايلي في مجال الزواج المختلط أو ما يسمى الأحوال الشخصية

تعتبر قضية الزواج المختلط من القضايا الهامة التي تواجه الانسان المسلم في

---

(١) العيني (أبو محمد محمود بن أحمد). «عمدة القارى..»، القاهرة، ادارة الطباعة المنيرية، لا تاريخ، ج ١٠، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٦.
(٢) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٩٩.
(٣) الكفوري (أبو البقاء). كليات أبو البقاء، القاهرة، بولاق، ١٨٣٦م ص ١٩٥. العسقلاني (ابن حجر). «فتح الباري..»، القاهرة المطبعة الخيرية ١٩٠١ م.
(٤) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ١٠٠.

أقطاره المتعددة وخصوصاً في لبنان، حيث يتعايش أبناء الأديان السماوية، فكثيراً ما يتعاقد أبناء هذا الدين وبنات ذلك على الزواج، وهذا من شأنه أنْ يحلَّ المحبة والتفاهم والوئام بدل التخاصم خصوصاً في ظروف استثنائية يعيشها لبنان.

لكن الزواج المختلط ذو وجهين: أولهما زواج المسلم من كتابية، وهذا أقرَّه الدين الاسلامي واتفق عليه الفقهاء. وثانيهما زواج الكتابي من مسلمة وهذا لم يتفق عليه الفقهاء حتى اليوم، مما دفع بعض المتعرضين لهذه المشكلة إلى حلها عن طريق الزواج المدني. وهنا تجدر الاشارة أن العلايلي لا يجد فرقاً بين الزواج المدني وبين العقد الزوجي في الاسلام إذ يقول: «العقد الزوجي في الاسلام عقد مدني بكل معناه إلا في بعض نواتىء أكثرها مالي لا يعتد بها اعتداداً يخرج العقد عن هذا النعت[1]».

وبالعودة إلى زواج المسلمة من كتابي يرى العلايلي أن النصوص القرآنية لا توجب عدم حليته، إذ يتناول ما جاء في سورة البقرة في هذا المجال:

«ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنَّ، ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم، ولا تنكحوا المشركين حتى يُؤمنوا، ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم»[2]. ومما يلفت العلايلي في هذه الآية تعبير «مشرك» مما يجعل الآية كلها في نظره خاصة المورد، ويلفته أيضاً تعبير «خير» ومفاده عنده التفضيل لا الحكم. ويذهب الشيخ أنّنا لو سلمنا أنَّ كلمة (مشرك) تعني مجازاً المخالف في الدين وتشمل أهل الكتاب، وأنَّ كلمة «خير» تتضمن حكماً لوجب على الفقهاء أنْ يحرموا الزواج مع المخالف في الدين بوجهيه أي «ولا تنكحوا المشركات... ولا تنكحوا المشركين». ويستنتج الشيخ من هذا كله أنَّ «ما جاء في سورة البقرة (الآية المذكورة) بنفسه لا يصلح للحجية خصوصاً وهو مما تطرق إليه الاحتمال المسقط للاستدلال[3]».

---

(١) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ١٣٢.

(٢) البقرة ٢ : ٢٢١.

(٣) راجع: فروخ (عمر) النهار العدد ١٣٩٨٩، تاريخ ١٩/٨/٧٩م، ص ٧.

ثم يتناول العلايلي الآية التالية: «يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن، الله أعلم بإيمانهن فإن علمتوهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار، لاهُنَّ حلٌ لهم ولا هم يحلون لهن... وآتوهن ما أنفقوا. ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن، ولا تمسكوا بعصم الكفار[1]». والذي يهمنا من هذه الآية هو كلمة «الكفار» التي لا يمكن أن تفسر هنا إلا بالشرك فقط ولا تعني مطلق المخالفة في الدين. فضلاً عن أنّ هذه الآية نزلت بعد صلح الحُديبية وتتعلق بالمهاجرات، وفي مطلق الأحوال تعني «الناجيات إيماناً من أيِّ دار شرك، في حال الاضطهاد الديني أو احتماله[2]».

أما الآية التي يرى العلايلي أنّها صالحة لاستنباط الاجتهاد فهي التي تقول: «اليوم أحلّ لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حلٌ لكم، وطعامكم حلٌّ لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم[3]...».

تنص هذه الآية بصراحة كما هو واضح على حلِّية الطعام بتبادله بين أهلِ الكتاب ولكن العلايلي يعطف على حلية التبادل هذه، حلية الزواج فيقول: «إنَّ الآية القرآنية الكريمة شأن النظم القرآني كله، خارجة مخرج الاكتفاء... فهو بعد أن نص على التبادل في حلية الطعام عطف عليه الزوجية كذلك[4]».

ولمّا لم يكن الكتابي مشركاً أفتى العلايلي بجواز زواج الكتابي من مسلمة[5] هذا الشيء الذي درج الفقهاء على القول بعدم حليته بالاجماع. لكن هذا الاجماع في نظر العلايلي وفي «هذه المسألة بالذات، من نوع الاجماع المتأخر الذي لا ينهض حجة إلا إذا استند إلى دليل قطعي[6]»، وهذا ما لم يستطعه فقهاء المسلمين.

---

(١) الممتحنة ٦٠: ١٠.

(٢) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ١٣٠.

(٣) راجع فضل الله (مهدي) النهار تاريخ ٣٠/٦/٧٩م، ص ٧، العدد ١٣٩٣٩.

(٤) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ١٣١.

(٥) راجع. نمر (نسيب): النهار العدد ١٣٩٧٥، تاريخ ٥/٨/٧٩م، ص ٨.

(٦) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ١٢٨.

ورغم أنَّ العلايلي أعطى جديداً في هذه المسألة، فإنّه يعتبرها بسيطة جداً ويجب أنْ ينظر اليها كونها «أولاً جزئية ثم بالتالي إجتهادية[1]».

ويتصل باجتهادات العلايلي في مجال الزواج والانجاب ما يراه في ضرورة التحرر من الكبت الجنسي فيقول: «التحرر من الكبت الجنسي واجب ضروري في عصرنا اليوم ضمن منهج الفضيلة والاخلاق، والتحرر منه له اشكال متعددة منها قضية الزواج، أمّا كل ما يسمى بالسباحة والمراقصة والخلاعة والأشياء التي يتبعها شبابنا اليوم هي الأعيب وتسلية لا فائدة منها ولا تجد الخير[2]...

ويتصل باجتهادات العلايلي أيضاً ما يدلي به رداً على تساؤل: هل مولود الخصيتين المزروعتين هو إبن شرعي؟ بل إلى من ينتمي إلى العاطي؟ أم إلى المعطى له؟.

هنا يفرق العلايلي بين المولود عن طريق التلقيح المباشر بالحيوان المنوي وبين المولود من خصيتين مزروعتين. فالمولود في الحالة الأولى «كائن متخلق وليس نتيجة جهاز خلق مارسته القوى الشخصية لمن له هذا الجهاز، أي الخصيتين، وهذا حكم المولود بالطريقة الثانية. وينتج عن ذلك أنَّ نسبة المولود الناتج عن زرع خصيتين فانّه «لا شك هو إبن الشخص المزروعة فيه، لا إبن العاطي[3]».

وأمّا التلقيح الصناعي فإنَّ العلايلي يراه نوعاً من الأنانية الشخصية، ويرى أنْ يستبدل بالتلقيح الاجتماعي وذلك باحتضان أطفال لا أهل لهم.

وبعد لا بد من القول أنَّ العلايلي فيما قدم من اجتهادات دينية خصوصاً في كتابه أين الخطأ، لم يقصد فيها الانفراد بالرأي أو المخالفة لأجل المخالفة فهو لم يكتب أصلاً ليتابع بل ليصحح فكره بالكتابة والنقد، لذلك يقول: «لم

---

(١) راجع: جحا (مصطفى) الأحرار تاريخ ٧٩/٩/٣م، وطريف الخالدي، النهار العربي والدولي العدد ١٢٢ تاريخ ٣ ـ ٩ أيلول ١٩٧٩م، ص ٣٩.

(٢) عازار (أنطوانيت). «الزواج والطلاق ..» الصنارة عدد ١٧، تاريخ ٦٣/٣/١٧ م ص ٣٤.

(٣) دلال (جلّو) «إبن الدكتور من هو والده الشرعي»، الديار تاريخ ٧٤/٣/١١م ص ٤٥.

أقصد به (أين الخطأ) الانفراد بآراء، وإنما أردت بالدرجة الأولى تحريك المياه الراكدة التي لا تلبث أن تأسن، دون أن يساورني رغبة في أن يقلدني أحد، بل أغتبط بالمخالف، وما ذلك إلا ليصبَّ العلماء كل جهودهم في تحريك المياه الراكدة قبل فسادها[1]».

وفعلاً حرَّك أين الخطأ، المياه الراكدة، وأحدث ضجة صحفية كادت تطول لولا المطالبة باقفال باب المناقشة حوله[2]، كما تناولته الاقلام بحثاً وتأييداً أو تهشيماً. فمن المفكرين من أيده تأييداً تاماً[3] خصوصاً في الموضوعات التي من شأنها أن تحل بعض العقد في الوطن اللبناني كالزواج المختلط مثلاً. ومنهم من أيده بتحفظ فقال: «إنَّ الكتاب غني بموضوعاته[4]. ومنهم من وجد أنَّ «فتاوى العلايلي حلها الزمن وتخطاها[5]».

ومنهم من كان عنيفاً في انتقاده فاعتبر أنَّ الخطأ يكمن في كتاب الشيخ العلايلي نفسه فقال: «فإذا أردنا أنْ نجيبه (العلايلي) عن سؤاله الذي هو عنوان كتابه، لقلنا له إنَّ الخطأ موجود في كتابك أيها الشيخ الجليل، فأعد النظر فيه وتذاكر مع غيرك من العلماء، فلربما خفيت عليك أمور لو اطَّلعت عليها من قبل ذلك لما وضعت كتابك على هذا النحو[6]».

أمّا غاية العلايلي من «أين الخطأ»، فهي الاصرار على الدعوة لمعالجة «الشريعة العملية من جديد، توصلا إلى حصيلة يمكن أن تكون أساساً لتقدم الشريعة[7]».

ومهما قيل ويقال على كتاب الشيخ عبد الله العلايلي أين الخطأ، فإنه

---

(١) العلايلي (عبد الله). «دين... ووطن»، النهار العدد ١٣٩٨١ تاريخ ١١/٨/٧٩م ص ٧

(٢) هذا ما طالب به الدكتور عمر فروخ. النهار العدد ١٣٩٨٩ تاريخ ١٩/٨/٧٩م، ص ٧.

(٣) كنسيب نمر، النهار العدد ١٣٩٧٥، تاريخ ٥/٨/٧٩م، ص٨.

(٤) كمهدي فضل الله. النهار العدد ١٣٩٣٩، تاريخ ٣٠/٦/٧٩م، ص ٧.

(٥) كطريف الخالدي. النهار العربي والدولي العدد ١٢٢ ـ تاريخ ٣/٩ أيلول ٧٩م، ص ٣٩.

(٦) كالشيخ محمد كنعان. النهار العدد ١٣٩٨٩، تاريخ ١٩/٨/٧٩م، ص ٨.

(٧) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٢٠.

سيبقى ولا شك المصباح الذي ينير مسالك الشريعة العملية كلما أظلمت أو توهم المسلمون إسودادها، كما سيبقى المنار الهادي لمن ابتغى تيسير الشريعة الاسلامية وجعلها متجددة بتجدد مصالح الانسان ومتطلباته.

والعلايلي في الدين شأنه في التاريخ، يعتمد الرابطة الزمنية في فهميهما والتعامل معهما، وكما نظر إلى التاريخ بأنه ترابط للاحداث والوقائع، فإنَّه لا يرى الدين آية قرآنية وردت بهذا المعنى هنا ثم نسخته هناك، ولا يراه أحاديث نبوية شريفة منفردة أوضحت هذا الحكم أو ذاك، بل لحظ فيه ضرورة الربط بين آيات القرآن الكريم وتعاطفها مع أحاديث النبي الشريفة، فينسج من الترابط والعطف مفاهيم الشريعة العملية السمحة.

ونحن هنا لا نظن أنَّ منهج العلايلي في فهم التاريخ والدين يعتمد الرابطة الزمنية ظناً، بل نجده صريحاً بأن منهجه في فهم حكم من أحكام الاسلام يعتمد على تجميع عدد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتعلق بذاك الحكم ويقارن بينها ليستخلصه. وفي مجال عرضه لمنهجه في معالجة أيِّ موضوع إسلامي يقول بأنه يجمع «أكبر قدر من الآيات القرآنية ومن الأحاديث النبوية ومقارنتها مقارنة منهجية استخلاصاً لعلتها المنعطفة على حكمتها[1]». وطوراً يكرر التصريح بعطف الآيات على الأحاديث النبوية لاستخراج الحكم فيقول: «فالآية تتعلق بالمهاجرات، فإذا عطف عليها حديث (لا هجرة بعد الفتح) انتفت الصفة وبانتفائها ينتفي الحكم[2]».

وبعد ذلك يصرح أن الحكم في الاسلام لا يمكن أن يستخرج من آية واحدة أو حديث واحد لأن «الأحاديث متكاملة بعضاً مع بعض[3]» كما يقول ومثلها الآيات القرآنية.

أمَّا غاية العلايلي في ما أطلقه من دعوات لتجديد الشريعة الاسلامية بما

---

(١) العلايلي (عبد الله). أين الخطأ، ص ٧٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١٣٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٨.

يتفق مع روح العصر وكل عصر، فإنها كانت الاصلاح والاصلاح وحده وهذا الاصلاح شغل العلايلي وملأ عليه قلبه وروحه وأضحى شغله الأوحد في ممارساته ونشاطاته ودعواته كلها.

وخلاصة القول في هذا القسم أنّ العلايلي أسهم في بحث الفلسفة القومية، فحدد لها مرتكزات ثابتة كالثورة الفكرية والتثقيف العلمي والمهني والتربية الموجهة المدروسة. كما حدد عناصر القومية العربية باللغة، المصلحة المشتركة، المحيط الجغرافي، العرق والتاريخ، فضلاً عن أنّه لحظ الخصائص التي حوّلت الوعي القومي. عند العرب إلى حقيقة لا مجال للشك فيها رغم دعوات الانفصال التي تسفر عن وجهها كل حين من الزمن.

وأسهم العلايلي في أبحاث علم الاجتماع فاستنّ أُسساً جديدة لتصنيف الطبقات الاجتماعية، تمثلت تلك الأسس بالتقسيم «الوراثي» الذي يقسم الشعب إلى ثلاث طبقات: عليا وهي الاقدم في الانتماء الوطني، ودنيا وهي الحديثة العهد في الانتماء، ووسطى وتتمثل بالغالبية الساحقة من أفراد الشعب. وأسهم العلايلي أيضاً في عملية الاصلاح الاجتماعي، إذ كشف عن أمراض المجتمع: الشهوة، بروز الفردية، اليأس، التصنع، أنانية التجار، تنافس الزعماء السياسيين والافتقار إلى الزعماء الاجتماعيين. ثم أضاف الفساد في القوانين ومناهج السلوك والايمان بالقدر، مدركاً أنّ دور المصلح الاجتماعي الهدم ثم إعادة البناء إنْ لم تجدِ السبل الاصلاحية السلمية ودعوات الخير نفعاً. كما أنّه اقترح جمهورية «علائلية» إحتذت حذو الجمهورية «الفارابية» صَلُحَ أن يكون العلايلي نفسه على رأسها لتمتعه بالخصال التي اشترطها الفارابي في «الرئيس».

وفي المجال السياسي شقّ العلايلي طريقه بين الاصلاح والثورة، فحمل معول الهدم وفي الوقت نفسه رفع شاقول البناء، دون أن يهاب الحكام والسياسيين خصوصاً عندما أيقن أنّ الانقلابات العسكرية في العالم العربي قطعت الطريق على الثورات الشعبية العارمة، فوقف ضد الحكم العسكري في سوريا سنة ٤٩ م، والحكم العسكري في مصر سنة ٥٢ م، والحكومة العسكرية في لبنان سنة ٧٥م. ووقف العلايلي أيضاً ضد سياسات الحكام المدنيين الذين كانوا «حقائب» يحشوها الاستعمار بما يناسب مصلحته فهناك حاكم بثوب

مصلح، وآخر بثوب معارض أو مقاوم أو ثائر. ونتيجة لذلك كله ضاعت فلسطين بعدما أبعد الاستعمار الشعب عن المعركة وجعلها معركة الحكام العرب فقط.
وفي هذا المجال يقترح العلايلي لمشكلة فلسطين حلولاً يتناسب كل منها مع ظرفه وزمانه، منها الحل البرنادوتي (القبول بمقترحات برنادوت) والحل السلمي طريقة غاندي في الزحف السلمي، وحرب التحرير الشعبية كحل عسكري.
ونتيجة لذلك أيضاً حاول العلايلي إصلاح الشؤون السياسية في لبنان الذي وجده تجمعات بشرية تعيش على حفنة من تراب دون شعور جماعي بالمواطنية الصحيحة.
وتلافياً لتكريس ذلك الواقع صمم العلايلي على معالجة البناء الطائفي، كما صمم على العمل الحزبي، فناصر حزب الكتائب اللبنانية وحزب النجاد منذ نشأتهما، كما ناصر حزب النداء القومي وكتلة التحرر الوطني والحزب القومي الاجتماعي والحزب الشيوعي اللبناني. ناصر خطواتها الاصلاحية بعيداً عن التأييد العقائدي أو الممارسة الشارعية التي تمارسها تلك الأحزاب. ولم يكتفِ شيخنا بذلك بل أسهم في تأسيس بعض الأحزاب والتنظيمات كعصبة العمل القومي والحزب التقدمي الاشتراكي وحركة أنصار السلم خصوصاً أنَّه التقى مع بعض أفكارها الاصلاحية.

أمَّا في التأريخ وكتابة السيرة، فقد أسهم العلايلي في الدعوة الى كتابتها من جديد على ضوء المعارف النقدية الحديثة البعيدة عن المبالغة والتعميم، المتشددة في أخذ الحديث وسيرة الاقدمين. كتب العلايلي سيراً غيرية كثيرة القى فيها الأضواء على الأحزاب السياسية التي كانت سائدة في العصر الاسلامي الأول، ورسم فيها صورة واضحة للشخصيات الفاعلة في المجتمع الاسلامي المتفاعلة فيه.

وأخيراً فهم العلايلي الدين بأنه «ضرورة اجتماعية وإنسانية معاً، وبأنه منهج كلي لا يؤخذ تفاريق ولا يُدرس أجزاء معزولة»، بل هو كل متكامل متناسق متناغم. فالمشكلة ليست في الدين لأنه «حل من الحلول الكبرى وفكروية متكاملة»، بل هي في ممارسات رجال الدين الذين يبثون الاحقاد والفتن والتفرقة بدل التفاهم والحب والوئام، المشكلة في جهل رجال الدين الذين «هبطت مداركهم حتى عن حسن التناول فكيف بالاستنباط المحض». من هذا المنطلق

ترشح العلايلي للافتاء سنة ٥١ م، ومنه أيضاً كتب أين الخطأ سنة ٧٨م، وفي كلا المرحلتين جُوبه بمعارضة عنيفة أو قل لم يعِ المعارضون كُنْهَ دعوته الاصلاحية.

وبعد فإنَّ أفكار العلايلي القومية والاجتماعية والسياسية والتاريخية والدينية كانت متداخلة متشابكة، متناسقة متناغمة، متعاضدة متكاتفة، غايته فيها جميعها الاصلاح فامعن فيها تأملاً وتفكُراً، ونقدها ليظهر المحاسنِ ويبعد الناس عن العيوب، وفي ذلك كله كان شيخنا مجدداً في الفكر العربي الاسلامي.

الخاتمة

تركت جوانب العلايلي الفكرية المتشعبة وممارساته الحية التي أنفق حياته داخل تيارها أثراً هاماً بين المفكرين والادباء، فوسموه بسمات فكرية كثيرة. وهذا ما حدا بشاعر كبير كبولس سلامة إلى القول: «إنَّ فوق عبد الله العلايلي اللغوي العريق، الأديب الجليل، الفقيه المدرَّه، العبقري المجدد، الموجه الاخلاقي البصير، التقي المتحرر، الخطيب الكبير، عبد الله العلايلي الانسان الكبير[1]». ولم يكن بولس سلامة الوحيد الذي أثنى على الشيخ، بل هناك غيره كثيرون، منهم من رأى في العلايلي عالماً فكرياً لا محدوداً: «إنَّه (العلايلي) أكبر من أنْ يحده جانب من جوانب الفكر عندنا... إن الرجل يشكل - من حيث الشخصية والنتاج - عالماً فكرياً متكاملاً... كم هو فسيح عميق عالم الشيخ عبد الله العلايلي، وأقول عالم إذ لا أجد كهذه الكلمة معبراً عن اللامحدودية الفكرية في حياة الرّجل[2]».

ويرى بعضهم في العلايلي ذروة فكرية يصعب الاحاطة بها إحاطة شاملة إذ: «من الصعب، ونحن إزاء ذروة من ذرى العلم والفكر واللغة والأدب إعطاء فكرة دقيقة شاملة عن مجمل عمل علامتنا الكبير[3]». ويخاطب العيتاني العلايلي

---

(١) سلامة (بولس)، «الشيخ عبد الله العلايلي»، النهار العدد ١٢٣٠٧، ت ٨/١١/٧٤م، ص ١١.

(٢) عبود (الياس). الشيخ العلايلي، الأحد، العدد ٥٢٨، تاريخ ٩/٤/٦١م، ص ١٨

(٣) عيتاني (محمد). «جائزة تزداد سموا»، الشعب، العدد ٥٦٧ تاريخ ٢٦/١١/٦٢م، ص ٤.

متسائلاً بعد أنْ يعدد صفاته ومميزاته فيقول: «انقذني من حيرتي فيك، فهي نصف حيرتي في قضايا الوجود[1]».

ومن الكُتَّاب من رأى في العلايلي عقلاً من العقول المهمة في الشرق كلِّه، وذلك حين ينقل على لسان سعيد عقل قوله: «. . . لعله (العلايلي) واحد من أجلِّ ما يهم العقل الحديث في ربوع هذا الشرق[2]». والعلايلي أيضاً عبقرية فذة يجب الافادة منها لكي يتقدم الشرق ويزدهر. كما ينقل بعضهم على لسان سعيد عقل قوله: «إنَّ الدول التي ستتسبق الى استغلال عبقرية هذا الفتى المنشرح الجنان لن تكون الثانية في قيادة هذا الشرق[3]». كما أنَّ سعيد عقل يرى ضرورة إنتماء العلايلي إلى لبنان، فيخاطبه بمناسبة صدور المعجم «لو لم تكن في لبنان، لكان علينا أنْ نشدك إلينا بمستحيل الوسائل. والوشائح. . . وهكذا كنت في نظري ثلاثة: كاشفاً وبناء أمم وبطلاً[4]». وسعيد عقل ليس الوحيد الذي يدعو إلى «لبننة» الشيخ العلايلي، فهناك من جعل لبنان الوطن يعتز به لأنه «إنسان من لبنان، يعتز به لبنان اسمه الشيخ عبد الله العلايلي[5]». وفاخر صلاح لبكي العالم العربي بالعلايلي: «فأحرى بنا أن نفاخر ونباهي ونعتز بأن نكون قد أعطينا العالم العربي الشيخ عبد الله العلايلي[6]».

ويذهب بعض الكتاب أبعد من التفاخر والتباهي، إذ يرى في الشيخ عملاقاً من عمالقة الفكر: «فليس من أحد عرف الشيخ، إلا أصابه ما يسمو على مجرد الاعجاب ويتجاوز حدود الدهش إلى نوع من الانبهار، تتحير فيه العقول، وينقطع النفس فلا يدري صاحبه بماذا يغمغم أو ينطق أو يشير، كأنه أمام معجزة من معجزات الغيب أو في حضرة عملاق من عمالقة الفكر في العصور

---

(١) عيتاني (محمد)«من أنت؟» كل شيء العدد ٢٥٦، تاريخ ٥٢/٨/٣١م، ص ١

(٢) أبو سعد (أحمد). «موسوعة العلايلي فتح لغوي»، الجريدة العدد ٣٩٧، تاريخ ٥٤/٩/٢٥م، ص ٧.

(٣) دكروب (محمد ابراهيم). «الشيخ العلايلي»، كل شيء العدد ٢٠٩، تاريخ ٥١/٨/١٩م، ص ٤.

(٤) عقل (سعيد). «كنت كاشفاً وبناء أمم وبطلاً»، صدى لبنان، العدد ٦٦١، تاريخ ٥٤/٦/٢٤ م، ص ٤.

(٥) حنا (جورج) «انسان يعتز به لبنان»، الطريق م ٢٢، سنة ٦٣م، العدد الأول، ص ٧٩.

(٦) لبكي (صلاح) «أهل القلم يكرمون. . »، صدى لبنان. العدد ٦٦١، تاريخ ٥٤/٤/٢٤م، ص ٤.

القديمة[1]». ومنهم من يقرنه بأئمة الفكر العربي الحديث ويجعله صنو جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[2]. وما أبعد دلالة قول أمين نخلة: «نحن يا صاحبي إنما نعيش في عصر عبد الله العلايلي[3]».

وقد لا يكفي الاجمال ولا بد أن نضيف اليه ما قيل عن العلايلي المتخصص، ففي المجال اللغوي والأدبي يقترح بولس سلامة أن يُستحدث للشيخ منصب أدبي رفيع «فيكون مرجعاً للراغبين في لسان العرب، يسأل فيجيب، ومحدثاً منقطع النظير، إذ ليس بين المحدثين باللغة والأدب وما يتصل بهما عديل لعبد الله العلايلي في يومنا هذا[4]».

وفي المجال اللغوي يرى بعضهم في العلايلي متحرراً «يناشد سيبويه ومن أتوا بعده، التحرر من تزمتية تلف لغة الضاد، وتعوقها عن الانقلاب والانطلاق مع الركب الحضاري في عالم أصبحت سمته المميزة الانفلات والانطلاق[5]».

ومن الأدباء كذلك من يرى في العلايلي رجل القرن العشرين فيقول مارون عبود: «وكأن الله لا ينسانا فيجود علينا في كل قرن برجل، وها هو ذلك الرجل فحين يتحدث الدارسون غداً عن الاكتشافات اللغوية في القرن العشرين، سوف لا يذكرون المجامع وجهودها بل يذكرون عبد الله العلايلي الذي عمل ما لم يعمله العلماء مجتمعين[6]».

وفي المجال عينه وجد الكثيرون في العلايلي الرجل الذي نذر نفسه للتجديد في اللغة مغنياً في ذلك ثروة اللبنانيين المعجميين، فيقول رئيف

---

(١) أبو سعد (أحمد) «موسوعة العلايلي . .»، الجريدة، العدد ٣٩٧، تاريخ ٢٥/٤/٥٤م، ص ٧.

(٢) المشنوق (عبد الله). برنامج السجل الذهبي، مقابلة تلفزيونية القنال ٧، إعداد وتقديم جان دارك فياض، إخراج ميلاد هاشم، الخميس ١٧/٤/٨٠م، الساعة العاشرة مساء.

- النقاش (محمد). «العلايلي النجم»، الشعب، العدد ٥٣٧، تاريخ ١٩/٤/٨٠م، ص ١.

(٣) أبو سعد (أحمد) «العلايلي يتحدث»: مجلة الشباب، العدد الأول، تاريخ ٩/٤/٥٤م، ص ٦.

(٤) سلامة (بولس) «الشيخ عبد الله العلايلي»، النهار، العدد ١٢٣٠٧، تاريخ ٨/١١/٧٤م، ص ١١.

(٥) حنا (جورج) «إنسان يعتز به لبنان»، الطريق م ٢٢، س ٦٣م، العدد الأول، ص ٧٨.

(٦) عبود (مارون) «مع العلايلي في معجمه» الطريق م ٢٢، سنة ٦٣م، العدد الأول ص ٢٨.

خوري: «لكن الشيخ العلايلي ليس مجرد امتداد لجهود أولئك النخبة من الاعلام (الشدياق واليازجي والشويري)، وإنّما هو ثروة وخلق جديد[1]». لذلك يدعو إلى دراسة العربية كلها على ضوء آراء العلايلي اللغوية التي تفتي بالتيسير بدل التصعيب والتقعر، ويرى أنّنا «لم ننتفع بعد حق الانتفاع بعبقرية الشيخ عبد الله العلايلي وعلمه الأصيل المبتكر في قضية ضخمة كقضية اللغة العربية[2]» كما رأى فيه بعضهم إماماً للعربية أرسله الله ليوقظها من سباتها العميق فيهتف المطران نيفن سابا منشداً في مناسبة تكريم الشيخ:

هو للفصحى والكتاب إمامٌ هو بعثٌ لأهل كهفِ العروب[3]

كما أنَّ الشيخ العلايلي في أقلام بعضهم «أديب عربي كبير يقف إلى جانب طه حسين وأمثاله[4]».

وكما وجد الكُتَّاب والادباء في العلايلي رائداً في المجال اللغوي والأدبي، فقد وجد فيه أصحاب الفكر السياسي «القوة الحرارية التي بعثت اليقظة والاهتمام والطاقة الضوئية التي أنارت وفضحت الزيف، فكان مثالاً للعطاء.. ليس الشيخ الا رسالة ثورية بكل أسباب البناء وعمق الاساس وبعد الغاية، فإن اهتماماته الكبرى تقوم على الحرية وعلى الحضارة وعلى الانسان[5]». ويرى بعضهم إنَّ مواقف العلايلي السياسية إتَّسمت بالجرأة والشجاعة، وهي صفات السياسي الحق الذي يسعى لخير وطنه وأبنائه، فيقول: «ينطلق العلايلي بكل أعماله من إيمان وطني صادق ومخلص، ومن شجاعة الرأي والكلمة والموقف[6]».

---

(١) خوري (رئيف) «مرجع العلايلي»، الندوة اللبنانية، م ١٧، س ٦٣م، نشرة ١١ ـ ١٢، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٩.

(٣) سابا (نيفن) «هو للفصحى إمام»، الطريق، م ٢٢، سنة ٦٣م، العدد الأول، ص ٨٣.

(٤) الشيخ العلايلي مفتي الجمهورية، الأحد العدد ٣٥، تاريخ ٨/٨/٥١م، ص ٤.

(٥) الحسيني (هاشم) «الشيخ العلايلي»، الطريق م ٢٢، سنة ٦٣م، العدد الأول ص ٨٠.

(٦) تابت (أنطون) «قطب ركين»، الطريق م ٢٢، سنة ٦٣م، العدد الأول، ص ٨٤.

وكما كان العلايلي إنموذجاً في المجال اللغوي والأدبي والسياسي، فهو إنموذج أيضاً في تطلعاته الدينية، لذلك تناولته بعض الأقلام بالاطراء، فاسم العلايلي سيبقى مناراً للعلماء والفقهاء «إنَّ هذا الشاب المعمم سيكون له شأن في مستقبل أيامه، يخلد اسمه إلى جنب كبار المشايخ والعلماء ممن يتباهى بهم الدين الحنيف والوطن العربي[(١)]». وفي هذا المجال يرى بعضهم أنَّ العلايلي هو الجدير دون غيره لمنصب الافتاء في الجمهورية اللبنانية إذ أنَّه: «حين يكون الاستاذ الشيخ عبد الله العلايلي أحد المرشحين لمنصب الافتاء في لبنان، يجب أنْ ينتفي كل مجال للاختيار... من للبلاد وللمسلمين ولمنصب الافتاء أولى منه وأجدر[(٢)]». كما ويحذر بعضهم الحكام من حكم التاريخ إنْ عملوا على إسقاط العلايلي في معركة الافتاء: «... وغدا يذهب الشعب والناخبون ويذهب الحكم والحاكمون، ويبقى العلايلي... إنَّ التاريخ بالمرصاد فاحذروا حكم التاريخ[(٣)]».

وبعد فإنَّ الفكر العلائلي بخطوطه الافقية والعمقية بَرْعَمَ - بل قل نضج - إبَّان إقامة الشيخ في مصر، لكنه إزداد إيناعاً فيما عرف عنه بعد ذلك من نشاطات لغوية وأدبية وقومية وإجتماعية وسياسية وتاريخية وفقهية. طبعت بعض تلك الأفكار بطابع الحدس والتخمين أو اتَّسمت بسمة الفرضيات مما يضع الباحث في موقف المناقش أو المعارض.

وإن كنا لا نبغي حصر النتاج العلائلي المتسم بسمة الفرضيات، لا يسعنا إلا أن نشير إلى بعض الأفكار اللغوية التي تفرد بها، ولاسيما أنَّ العربية نشأت في نظره من أصوات كلمية أحادية، وتطورت إلى ثنائية المقطع أو الصوت ثم استوت في الثلاثي بزيادة في الحشو - الوسط. هـذا فضلاً عن إطلاقه القول في الرباعي بأنه إضافة حرف على آخر الثلاثي خصوصاً أنَّ حروف العربية ذات دلالات معنوية تخدم الغاية التي يبتغيها الواضع، وبهذه الطريقة الفرضية

---

(١) «المعري البصير: الصافي النجفي»، الجمهور، العدد ١٩٩٩، تاريخ ٢/١١/٤١م، ص ٢.

(٢) «أيفتي والعلايلي في بيروت، الأحد، العدد ٤٢، تاريخ ١٥/٨/٥١م، ص ٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤.

استخلص العلايلي الرباعي من الثلاثي، والخماسي من الرباعي. أضف إلى ذلك إنَّ نشأة العربية عنده ابتدأت بساكن وانتهت بمتحرك ورغم أنه يستدل بواو (عمرو) التي يجعلها مرحلة من مراحل ارتقاء العربية من الصوتية الى اللفظية، فإنه لم يقدِّم الدليل القاطع على صحة أفكاره، كما لم يقدمه علم اللغة القديم أو الحديث ـ حسب ما نعلم ـ وهذا ما أبقى أفكاره في دائرة الحدس والتخمين والفرضيات.

كما أنَّنا نشير في الجانب التاريخي إلى اعتقاده بأن الاغتيالات السياسية في العهد الاسلامي الأول (محاولة اغتيال عمر واغتيال عثمان) على أيدٍ فارسية، لم تكن بمحض الصدفة، كما لن تكن نتيجة ليقظة الشعوبية في العالم العربي والاسلامي ، بل هي تدبير مخطط ومرسوم من الحزب الأموي الذي كان يسعى دائماً لاستلام السلطة والحكم ولو عن طريق القوة والاغتيال. ورغم استئناس العلايلي ببعض الاشارات التي وردت في أكثر من مصدر عربي، فإنه لم يستطع إقامة الدليل القاطع على صحة معتقده مما وسم أفكاره بسمة الحدس والافتراض والتخمين.

وفي الجانب الديني كما في الجانب اللغوي فإن العلايلي جعل شعاره الدائم: ليس محافظة التقليد على الخطأ، وليس خروجاً التصحيح الذي يحقق المعرفة فلا تمنعني غرابة رأي ـ أظن أنه صحيح ـ من إبدائه، لأن الشهرة لم تعد أبداً عنوان الحقيقة... لذلك تفرد فيما تفرد «بقانونية استحصال الفقراء على حقوقهم بأيديهم، وتفرَّد ـ حسب ما نعلم ـ بإباحة «التعامل المصرفي»، كما تفرد بأن «لا رجم في الاسلام أصلاً وإنما هو وهم». لكن تلك التفردات الفقهية تبقى حبيسة الفرض ما لم يجلُ العلايلي غوامضها بأبحاث مستقبلية.

وإلى جانب تلك الفرضيات اتَّشح النتاج العلائلي الفكري بالجدة والموضوعية، ولاسيما أنَّه دعا إلى «عقل» العربية عقلاً سليماً بتخليصها من اجتهادات اللغويين التي كانت سبباً في تعقيدها وتقعيرها. كما أنَّه تشدَّد في قبول الرواية التاريخية، داعياً إلى دراسة التاريخ الاسلامي من جديد على ضوء مبادىء نقدية وتاريخية مستجدة. فضلاً عن دعوته إلى فهم الدين الاسلامي فهماً حقيقياً

وتيسيره وتقريبه من تطلعات الانسان بعد أنْ شوهته قرون التخلف وفتاوى علمائه المتحجرين، وهذا ما ينقض الكثير من المعتقدات التي أضحت حقائق ومسلمات.

وبعد ذلك نتساءل: أين العلايلي في لبنان اليوم؟. وهنا نردد مع من قال بالامس: «... لقد عقَّ لبنان هذا العبقري النابغ، وقديماً عقَّ الناس الأنبياء»[1].

إذا لمن الاجحاف حقاً إتهام العلايلي بالتقصير في مجال العمل التأليفي أو الأخذ عليه إنه ابتدأ عملاً ولَمَّا يكتمل على يديه بعد. فالمشاريع الفكرية التي انبرى لها تحتاج إلى فريق عمل متنوع الاختصاصات، يعمل بجهد دائب وعزم متواصل من دون كلل أو تعب أو تفكير بشجون حياته المعيشية، تمد له مؤسسات الحكم أو ما ينوب منابها يد العون المادي والمعنوي وخلافهما. ولكن العلايلي كان رجلاً فرداً ولم يكن ذلك الفريق المتخصص، كما أنَّ تلك اليد لم تمتد لمساعدته خصوصاً أنّ أعماله كلها اتشحت بثوب المعارضة إن لم نقل الثورة، ولم يكن محتملاً أن يسهم أُولو الأمر بالثورة على أنفسهم. أمّا رفاقه «الثوار» فأشاحوا بوجوههم عن مشاريعه ومخططاته لاعتبارات ليس أقلها تفرده بالحرية دونهم، وخروجه على القيود المتنوعة المتشعبة ورغم ذلك كله أسهم العلايلي في تجديد الفكر اللغوي والأدبي والسياسي والتاريخي والفقهي.

---

(١) «...». أيفتى العلايلي في بيروت ، الأحد، العدد ٤٢، تاريخ ١٥/٨/٥١م، ص ٤.

مُلحق الكلمات المستحدثة
وضعاً وتعريباً

يشتمل هذا الملحق على أوضاع إستحدثها العلايلي لمصطلحات لم يتصدَّ أحد لها، أو لم يتناسب وضعها وتعريبها مع مذهبه في فهم العربية.

ونحن في هذا الملحق سنثبت ما استطعنا الوصول إليه من مستحدثات الشيخ وضعاً وتعريباً، مسقطين ما حصره منها في معجمه ومرجعه، منتهجين في ترقيمها الترتيب الألفبائي، حريصين على ذكر أماكن ورودها بين ثنايا كتابات الشيخ ومؤلفاته.

١ ـ أبازيت: وهي جمع أبزيت ومعناه الثائر لذكرى تاريخية. مقدمة لدرس لغة العرب، ص **٢٥٤**. أشعة من حياة الحسين، ص **١٢٣**.

٢ ـ أتلاديّة: البروليتاريا، إختار العلايلي هذا الوضع لأن الكلمة الفرنجية الاصلية مشتقة من اللاتينية القديمة «برولوس» أي الذرية، وكانت البروليتاريا تعني عند الرومان القدماء: الطبقة التي لا يملك أفرادها شيئاً سوى الانسال والانجاب. أين الخطأ هامش ص ٤٢.

٣ ـ أريز: رب العمل. أين الخطأ ص ٤٢.

٤ ـ أزّه: الأزة وضع جديد للمسدس الذي أعيا اللغويين شأنه... من أجل لبنان قصائد دامية الحرف بيضاء الأمل هامش ص ٣٦.

٥ ـ إستزواج: Exogamie وهو الزواج الخارجي (أي من خارج الطوطم). أين الخطأ ص ١٢٧.

٦ ـ أصيلة: رأس المال الفردي. أين الخطأ، ص ٤٢.

٧ ـ أضحياني: هي الليلة المقمرة الشديدة الضياء. تاريخ الحسين، ص ٢٠٤.

٨ ـ إفتحارية: وهي بمعنى Utopian أي خيالي مغرق، وكلمة إفتحارية من قول العرب (إفتحر القول والرأي: أتى به غريباً جداً ولم يتابعه عليه أحد). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ١٣١. أشعة من حياة الحسين، ص ٧٩.

٩ ـ إلتحاس: تفاعل من الحس، وهي وضع جديد بازاء التلبثي، من أجل لبنان ص ٧.

١٠ ـ إلْتِماء: الالتماء إفتعال من لمى ويفيد تغير اللون. مثلهن الأعلى، ص ٥٦.

١١ ـ إنْبُوشة: وهي النبتة أول ما تتنبت، أو أول ما تنكشف عنها الأرض. تاريخ الحسين ص ١٤.

١٢ ـ إنْتِجاء: إفتعال من النجوى، وهي وضع جديد بازاء التلبثي، من أجل لبنان ص ٧.

١٣ ـ إنْـزواج: Endogamie الزواج الداخلي أي زواج المرأة ممن حمل مثل طوطمها أين الخطأ ص ١٢٧.

١٤ ـ أيدلية: تعريب Idéologie أين الخطأ، ص ١٠.

١٥ ـ بِدْغَجية: تعريب للبيدغوجي Pédagogie من أجل لبنان، ص ٣٣.

١٦ ـ بَرْنويا: تعريب Paranoia ويعني جنون العظمة. أين الخطأ، ص ٢٣.

١٧ ـ بِيدجية: تعريب Pédagogie من أجل لبنان، ص ٣٣.

١٨ ـ تِقَانَة: وضع جديد بازاء technologie وهو على وزن فِعَالة الدال على الصناعة والفن والعلم من مادة: تقن. أين الخطأ، ص ٢١.

١٩ ـ تَقَنّيا: تعريب Technical وأصلها من مادة (تقن) العربية التي جاءت

بمعنى الطبيعة والموافق من كل الجهات. مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٦٢.

٢٠ ـ تَكْتية: تعني فن الحرب وتنظيم المقاتلين.. وجازت الكلمة مدنياً إلى السياسة ومثلها بمعنى التحرك الميداني في شأن معضلة أو قضية. أين الخطأ، ص ١٢١.

٢١ ـ تلفزر: تعريب Televisor كسفرجل. أين الخطأ. ص ١٤١.

٢٢ ـ تَماتُه: المبالغة في التباكي الساخر. أين الخطأ. ص ١٢٧.

٢٣ ـ التَنَسُّليّة: التفجر السكاني الديموغرافي. أين الخطأ، ص ٣٧.

٢٤ ـ تَنْغيل: البندقة. مقدمة المعجم، ص ١٠.

٢٥ ـ تَهانُف: التضاحك الساخر. أين الخطأ، ص ١٢٧.

٢٦ ـ جُذَاذات: وضع جديد لكلمة «الكاست»، وهي بمعنى القطعة أو الكسرة من الشيء المحطم في الأصل اللاتيني... وأما بالزاي فتعني قصاصات البحث وبطاقاته، من أجل لبنان، ص ٩.

٢٧ ـ حَاجِنة: وضع جديد بمعنى الضامة الخازنة وهي أصلح ما يؤدي معنى الكلمة اللاتينية Camera. أين الخطأ، ص ١٤٢.

٢٨ ـ حبرانية: الطبقة الدينية من الاكليركية الكهنوتية إلى المشيخة التي استحالت طبقة في العصور المتأخرة، وهي نسبة إلى الحبر بمفهوم رجالات الدين كلها. من أجل لبنان، ص ١٥.

وحبرانية تعني البيعية المنتسبة للسلك الكهنوتي ويقال في التصريف: حَبْرَن السلطة أي وضعها في أيدي الأحبار ومن اليهم. أين الخطأ، ص ١٣٤.

٢٩ ـ حرابة: إحتراب وتعني تكتية. راجع رقم ٢٠.

٣٠ ـ حرمانية: تعني الطبقة الدينية. راجع: حبرانية رقم ٢٨.

٣١ ـ حصيلة: الأرباح أو الفائدة. أين الخطأ، ص ٤١.

٣٢ ـ حلاّنية: وضع جديد بازاء لاييسيسم Laïcisme والشائع مرادفاً لها اليوم كلمة علمانية بفتح الأول نسبة إلى علمان كَسكران.. وهي بعيدة عن المعنى المقصود الذي لا يعني إلا الاشاحة عن الانتساب إلى فئة الكهنوت، بينما العلمانية تفيد الامتلاء والتضلع علماً ومعرفة... وأقرب ما يصلح لها في العربية «الحل» المقابل «للحرم»، ولاسيما إذا أخذنا في الاعتبار إستعمال اللاهوتيين: أحله من السلك الكهنوتي... ومهما يكن فالحلاَّنية أقوم دلالة وأسلس لفظاً، ويقال في التصريف: حلن السلطة جعلها في أيدي العامة المدنية. من أجل لبنان، هامش ص ١٣.

والحلاَّنية تعني في الأصل اللاتيني الإشاحة عن الانتساب إلى فئة الكهنوت، فهي مفرغة من أي محتوى إيجابي، والحلاَّنية: بالنسبة المصدرية إلى الحلّ والحليّ (بزيادة الألف والنون) وقد كان الحلي في مفهوم ما قبل الاسلام يعني من ليس من الحمس المتعصبين لتقاليدهم. أين الخطأ، ص ١٣٣.

٣٣ ـ حمسانية: الطبقة الدينية بالمفهوم الجاهلي عند قريش. من أجل لبنان، هامش ص ١٥. راجع حبرانية رقم ٢٨ وحرمانية رقم ٣٠.

٣٤ ـ حنيفا. لفظة كهنوتية إنتقلت إلى الاسلام لافادة نفس المعنى الديني. أشعة من حياة الحسين، ص ٨٠.

٣٥ ـ حياوة: وضع جديد بازاء biologie علم الحياة. أين الخطأ، هامش ص ١٤.

٣٦ ـ خفائض: الأبنية التحتية، وضع جديد بازاء Infrastructure أين الخطأ، هامش ص ١٥.

٣٧ ـ خُنْزُوَانيّة: جنون العظمة، راجع برنويا رقم ١٦. أين الخطأ، ص ٢٣.

٣٨ ـ دِرَاز: بمعنى Model اشتقت من مادة (درز) التي تعني النسق العالي من الملبوس. مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٢٩.

٣٩ ـ دِيَالة: وضع جديد للديالكتيك المعروفة بالجدلية، ولا يتوهم أنها تعريب بتهذيب، بل هي مصدر من مادة «داول مداولة ودوالا»، ومن المعروف صرفياً أن الواو المسبوقة بكسرة كثيراً ما تنقلب ياء فيصبح المصدر «ديالاً»، وبالنسبة المصدرية يقال «الديالة» فتكون على هذا النحو صميمة العرق في العربية، أين الخطأ، ص ٣٨.

٤٠ ـ رئية: أي مسلسلة تلفزيونية. ورئية فعيلة بمعنى مفعولة أي مشهدة مرئيات، تجمع على: رئيات، رآيا. أين الخطأ، ص ١٤١.

٤١ ـ رِبَابَة: بمعنى تربية الطفل. أيام الحسين، ص ٧٩.

٤٢ ـ رَسمان، رسمانة: بفتح السين: وتعني سينما. وضع لها العلايلي «رسمانة» لأن الكلمة الفرنجية «سينماغراف» مؤلفة من أصلين أولهما يعني الحركة وثانيهما يعني الشكل والصورة والكتابة، كما يرى الشيخ. ويضيف: والمفردة التي وضعتها تعني بدلالة الوزن «فعلان كموجان» الحركة، وبدلالة مادة الاشتقاق الاثر الشكلي التصويري أو الكتابي، وبالحاق المزيد في التصريف يقال: رسمن رَسمنة أي صوَّر هذا التصوير على الاشرطة. أين الخطأ، هامش ص ١٤١.

٤٣ ـ رُمْت: بضم الأول فسكون، تعني المتر المربع. أشعة من حياة الحسين. ص ١٣١.

٤٤ ـ رَنيّة: التلفاز، ورنية وضع جديد من مادة «رَنَوَ» وهو فعيلة بمعنى فاعلة، وكثيراً ما جاء هذا الوزن دالاً على الآلة في حال التأنيث، فيعني إذا: أداة تنداح وتنبسط فيها المشاهد والشخوص وتجمع على رنايا كمطايا، وعلى رنيات. ورنية تعني تلفزر. راجع رقم ٢١. أين الخطأ، ص ١٤١.

٤٥ ـ رَنيمَة: وهي وضع جديد للبيانو. . وتجمع على رنيمات. من أجل لبنان، ص ٢٢.

٤٦ ـ روان: بمعنى الراديو وهي من مادة «رَوَنَ» التي من معانيها الصوت، وصيغة فعال بفتح الفاء تدل على ما يصير بنفسه وعليه فالمفهوم من هذا الوضع

المصوت بنفسه وهو وضع موافق وإن كان ليس ترجمة للملحظ في الاسم الاجنبي. أشعة من حياة الحسين، ص ٦٩.

٤٧ ـ زبرق، زبرقان: وضع بازاء Locket في الانجليزية ومعناها المداليون أو الذخيرة وكان العرب يقولن في معناها (واسطة العقد). والأصل في الوضع قول العرب للبدر زبرقان وهو متن أميت مفرده، لكن العلايلي أحياه لمعنى بدر اللآلىء الذي هو واسطة العقد. مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٣٨. أشعة من حياة الحسين، ص ٩١.

٤٨ ـ زَمْكَانِيَّة: وضع جديد نحتاً من «زمان ـ مكان» يعني البعد الرابع في فلسفة «كانت» الالمانية المعاصرة. من أجل لبنان، ص ١٥.

٤٩ ـ زنانية: كلمة مختارة لتحل محل الانا والانانية. الاديب مجلد ٤، عدد ٤ ص ٥٨.

٥٠ ـ سينمى، سينماء: يقول العلايلي: cinéma أميل إلى تعريبها باحدى صيغتين: سينمى، سينماء ككيمياء، ويجري تصريفها على هذا النحو: سينم سينمة Cinématographier أي صور هذا التصوير، واستبعد إطلاقاً ما وضع لها في صدر هذا القرن وأعني كلمة «خيالة»... كما يمكن أنْ يطلق المصدر بالمعنى الاسمي على الصناعة نفسها فيقال: السينمة: cinématographie مثل صنيع الكندي لصناعة الموسيقى إذ أطلق المَوْسَقة عليها. ويضع الشيخ لكلمة سينما «رسمان ورسمانة» أيضاً. راجع رقم ٤٢. أين الخطأ، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

٥١ ـ شاشة النوار: وهي ترجمة «كلوب» والملحظ في الوضع المضيء بنفسه. وله عند العلايلي أيضاً وضع آخر وهو «نوير»، والملحظ فيه المضيء بالحقن لأن فعيل تدل على قريب منه. أشعة من حياة الحسين، ص ٧٣.

٥٢ ـ ضرمية: دينامية. مقدمة المعجم، ص ٩.

٥٣ ـ طابع: بمعنى الأكليشه. أشعة من حياة الحسين، ص ٨٧.

٥٤ ـ عامانية: وتعني حلانية لاييسيم laïcisme راجع رقم ٣٢ ـ وعامانية نسبة

إلى العامة بزيادة الالف والنون. وقد استعملتها العامة في العصر العباسي في مقابل الفقهاء انظر عيون الأخبار لابن قتيبة ج ٣ ص ٢٢٢. واستعملها الغزالي بالمعنى نفسه في اسم رسالته «الجام العوام عن علم الكلام». من أجل لبنان، هامش ص ١٣.

٥٥ ـ عبثية: هبية. أين الخطأ، ص ٢١.

٥٦ ـ عدسة النوار: كلمة وضعت «للفوتوجراف المكبر»، فإن وزان فعال يدل على الطابع المكبر، والملحظ الوضعي فيه الطبع المكبر بالنوار، والنوار بالتخفيف آلة التصوير: «الكمرة». أشعة من حياة الحسين، ص ٨٨.

٥٧ ـ عدمية: النهليسم وهو لون من الخلاص (الهروبي). أين الخطأ، ص ٢١.

٥٨ ـ غرنق: وضع بازاء Dimegod الانكليزية وتعني نصف آله أو بطل. وكذلك غرنيق أو يخص بآلهة الاشياء كمثل muse آله الشعر وهكذا. ووجه استعمال العرب اللفظ بهذا المعنى ومنه قولهم (الغرانيق العلى). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ١٧٧.

٥٩ ـ فكروية: إيديولوجية، وضع جديد بازاء Idéologie والفكروية نسبة إلى «فكرى كذكرى» التي أثبتها ابن منظور في اللسان، وهي أوفى دلالة ونهوضاً بالمصطلح الذي يعني مدرسة فكرية في أحد معنييه. ولم آخذ بقاعدة الموازين فاشتقها على الوزن الدال على الصناعة أو العلم أو الفن وهو فعالة «أي فكارة»، استبقاء لهذه دالة على: علم الفكر وهو المعنى الآخر للمصطلح الفرنجي... كما يمكن تعريبه بتصرف وتهذيب: أيدلية، وأما ما شاع مقابلاً وهو مذهبية فخطأ لأن المذهبية تعني معقولاً آخر، وكذلك العقائدية. أين الخطأ، ص ١٠.

٦٠ ـ قَطّاع عام: يرى العلايلي أنَّ المعاجم العربية إضطربت في هذا المصطلح فمنها من جعله بضم الأول وتخفيف الثاني كمحيط المحيط، ومنها من جعله بكسر الأول وتخفيف الثاني كالمعجم الوسيط الصادر عن مجمع

اللغة العربية. أمّا العلايلي فيرى صوابه كما ضبطه نصاً الخوارزمي في مفاتيح العلوم بفتح القاف وتشديد الطاء. أين الخطأ ص ٤٤.

٦١ - قِنْفَخري: وتعني الارستقراطي، وقَنْفَخْرِيّات بمعنى الارستقراطية. أخذه العلايلي من قول العرب «قِنْفَخر» للمفتخر بنسبه التاريخي. مقدمة لدرسة لغة العرب، ص ٢٤.

أشعة من حياة الحسين، ص ٩٢.

٦٢ - كينونة: إطلاق معنى الذات في معنى الوجود. مجلة الأديب «الانسان الشراع»، مجلد ٥، عدد ٤، سنة ٤٦م، ص ٢.

٦٣ - لغائي، لغاتي: وتحل محل علم اللغة المقارن، أو في مقابل كلمة «فيلولوجي» نسبة إلى لغاءة على وزن فعالة بمعنى علم اللغة ومعروف أنَّ وزن فعالة يشتق منه للعلم والفن والصناعة. مقدمة لدرس لغة العرب، ص ١٢٩. تاريخ الحسين، ص ٩٧. مجلة الأديب، مجلد ٣، عدد ١١، ص ٨.

٦٤ - ليسانية: حلانية راجع رقم ٣٢، وعامانية رقم ٥٤، أمَّا ليسانية فنسبة إلى ليس أداة النفي. من أجل لبنان، ص ١٣.

٦٥ - مبرق: كَلمة تعني «الالكتروسكوب» ذو الورقتين، وهو ورقتان من ذهب رقيقتان معلقتان بشريط من نحاس مارة في أنبوبة من الزجاج ومنتهية بقرص من الرصاص وهو غطاء القنينة التي تحوي هذه الأجزاء، فإذا قرب الجسم المكهرب الى القرص تتدافع الورقتان فتبتعد إحداهما عن الأخرى. أشعة من حياة الحسين، ص ٩.

٦٦ - متذائبة: من قول العرب تذاءبت الريح أي هبَّت من كل مكان، وهذا يشبه عمل الذئب الذي يجيء من هنا وهناك ومن كل مكان موهماً أنَّه ذئاب كثيرة، حكاه قطرب عن سيبويه. دستور العرب القومي، هامش ص ٢١.

٦٧ - مثيب: الاريز راجع رقم: ٣، أو رب العمل. أين الخطأ، هامش ص ٤٢.

٦٨ - متماورة: مضطربة ثائرة. دستور العرب القومي، هامش ص ٢١.

٦٩ ـ محاسة: محاسات «مفاعلة من الحس» وهي وضع جديد بازاء: التلبثي. من أجل لبنان، ص ٧.

٧٠ ـ محكية: عامية. الحوادث العدد ١١٦٨، آذار ٧٩م، ص ٦٣.

٧١ ـ مذر: وضع جديد للميكروسكوب، والملحظ الوضعي فيها أنَّها بالمادة تدل على الذر وبصيغة مفعل تدل على لاحقة «سكوب»، وبذلك تكون ترجمة حرفية للكلمة الاجنبية وللقصد العلمي فإنَّ ميكروسكوب ترجع إلى «ميكرو» وهو الدقيق الصغير و«سكوب» وهو المنظار. مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٥٣ و٩٦. أشعة من حياة الحسين ص ٨٨.

٧٢ ـ مربت: وهي ترجمة (لروضة الأطفال)، من مادة ربّتَ: أي ضرب على كتف الطفل لينام. تاريخ الحسين، ص ٢١٣.

٧٣ ـ مَرْجز: وضع جديد للاتوموبيل الذي لا يسع إلا اثنين أو للموتوسيكل. مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٢٥.

٧٤ ـ مرشدية: وضع جديد للبيدغوجي. راجع بدغجة رقم ١٥ وبيدجية رقم ١٧. من أجل لبنان، هامش ص ٣٣.

٧٥ ـ مصحرة: بمعنى جافة، كأن يقول في صدد كلامه عن قيمة معينة من القيم: «وبدونها تصبح النفس البشرية خواء مصحرة لاماء فيها». دستور العرب القومي، ص ١٣٤.

٧٦ ـ معطية: اسم مفعول من عطى يعطي، يعني الموهوبة أو المدفوعة الينا بسخاء، فاتخذناها كالمعطى «الحوادث» العدد ١١٦٨، آذار ٧٩م. ص ٦٣.

٧٧ ـ ميرخة المهاج: هاتان الكلمتان من وضع العلايلي، فالأولى تعني: فراشة الاتومبيل، والثانية تعني حركة الفراشة المذكورة، إذا كانت في غير فائدة وبتعبير آخر العربية الشائعة (على الفاضي). مقدمة لدرس لغة العرب، ص ١٢.

٧٨ ـ نئيمة: فعيلة من نأم، وهي تعني جذاذات أوكاست راجع رقم ٢٦.

٧٩ ـ نجوية: وضع جديد بازاء Romantisme من كلمة: نجية أي حديث النفس بهم أو خطر يدفع المرء إلى طلب النجاة فتكون الاصلح لكلمة Roman التي ترجع إلى الفرنسية القديمة وتعني حكاية مخاطرة في قالب نثري أو شعري، والنسبة الى نجية وهي على وزن فعيلة بالصيغة المصدرية: نجوية وهي أصح دلالة مما سبق ووضع لها من مثل إبتداعية، إبداعية، إذ لا علاقة لها أصلاً بالابتكار والابداع. . . ونخص كلمة: نجوى بمعناها الاسمي، بالانشودة العاطفية: Romance

كما ينبغي أن يوضع للمدرسة الفنية المقابلة «نهجية: كلاسيكية»، وما شاع من وضع لها وهو اتباعية غير دقيق. أين الخطأ، هامش ، ٩٠.

٨٠ ـ نهائض: وضع جديد بازاء Superstructure ي المؤسسات السياسية وأنظمة الحكم وطرائق السلوك والفنون بمختلف أشكالها. أين الخطأ، هامش ص ١٥.

٨١ ـ نهجية: كلاسيكية. راجع كلمة نجوية رقم ٧٩. أين الخطأ هامش ص ٩٠.

٨٢ ـ نوير: شاشة النوار أو الكلوب راجع رقم ٥١.

٨٣ ـ ورائية: رجعية. الحوادث، «حركة ايران» جهاد فاضل، العدد ١١٦٨، آذار ١٩٧٩م، ص ٦٣.

٨٤ ـ وغائية: تكتية راجع رقم ٢٠، ووغائية وضع جديد من مادة «وغي» وأجازت جمهرة من اللغويين مد المقصور مطلقاً ولو في غير الضرورة، فيكون أصلح ما يوضع بازاء التكتيل، كما يمكن أن يوضع لها أيضاً حرابة، احتراب، راجع رقم ٢٩. أين الخطأ، ص ١٢١.

٨٥ ـ وغامية: الاستراتيجية Stratégie وضع جديد من مادة «وغم» ما يلامس الحرب من قرب أو بعد، فالوغامية وافية الدلالة بما تعنيه كلمة استراتيجية أي فن وضع الخطط العامة من تصميمات وادارة وسياسة واقتصاد. أين الخطأ ص ١٢١.

٨٦ ـ وِهَاز: وتعني الرقص التوقيعي. مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٢٥.

ثبت المصادر

أ ـ مؤلفات العلايلي

١ ـ «أشعة من حياة الحسين»، لا . م . ١٩٣٩م .

٢ ـ «الامام الحسين»، بيروت، مكتبة التربية، ١٩٧٢م .

٣ ـ «إني أتّهم: الجزء الأول: من المسؤول»، بيروت، مطبعة الانصاف، ١٩٤٠م .

٤ ـ «إني أتّهم: الجزء الثاني: الحياة تصور وإرادة»، بيروت، مطبعة الانصاف، ١٩٤٠م .

٥ ـ «أيام الحسين»، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٤٨م .

٦ ـ «أين الخطأ»، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٨م .

٧ ـ «تاريخ الحسين»، بيروت، الكشاف، ١٩٤٠م .

٨ ـ «دستور العرب القومي»، صيدا، مطبعة العرفان، ١٩٤١م .

٩ ـ «العرب في المفترق الخطر»، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٥م .

١٠ ـ «مَثَلُهُنَّ الأعلى»، بيروت، المطبعة الحديثة، ١٩٤٧م .

١١ ـ «المرجع» بيروت، دار المعجم العربي، ١٩٦٣م .

١٢ ـ «المعجم»، بيروت، دار المعجم العربي، ١٩٥٤م .

١٣ ـ «المعري ذلك المجهول»، بيروت، المطبعة الحديثة، ١٩٤٤م .

١٤ ـ «مقدمة لدرس لغة العرب»، القاهرة، المطبعة العصرية الحديثة، ١٩٣٨م .

١٥ ـ «من أجل لبنان أو قصائد دامية الحرف بيضاء الأمل»، بيروت، مكتبة بدران، ١٩٧٧ م .

ب ـ مقدمات لكتب الآخرين

١٦ ـ إبن منظور (أبو الفضل). «لسان العرب المحيط»، اعداد وتصنيف (يوسف الخياط ونديم مرعشلي)، (قدم له عبد الله العلايلي)، بيروت، دار لسان العرب، لا . ت .

١٧ - الجوهري (إسماعيل). «الصحاح في اللغة والعلوم»، (إعداد وتصنيف نديم واسامة مرعشلي)، (قدم له عبد الله العلايلي)، بيروت، دار الحضارة العربية، ١٩٧٤م.
١٨ - الخطيب (نمر). «الاسلام دين وهداية»، (قدم له عبد الله العلايلي)، بيروت، منشورات الحياة، لا. ت.
١٩ - داغر (يوسف أسعد). «دليل الأعاريب...»، (قدم له عبد الله العلايلي)، بيروت، لا. م. ١٩٧٥م.
٢٠ - السباعي (يوسف). «خبايا الصدور»، (قدم له عبد الله العلايلي)، منشورات الخانجي، ط ١، لا. ت.
٢١ - سلامة (بولس). «عيد الغدير»، (قدم له عبد الله العلايلي)، صيدا، مطبعة العرفان، ١٩٤٩م.
٢٢ - شرف الدين (صدر الدين). «خليفة النبي»، (قدم له عبد الله العلايلي) صيدا، مطبعة العرفان، ١٩٤٩م.
٢٣ - قلعجي (قدري). «أبو ذر الغفاري»، (قدم له عبد الله العلايلي)، بيروت، دار العلم للملايين، لا. ت.
٢٤ - منعم (طانيوس). «وعلى الأرض السلام»، (قدم له عبد الله العلايلي)، بيروت، لا. م. ١٩٥٢م.
٢٥ - نصر (نسيم). «الشعر في بلاطات الملوك»، (قدم له عبد الله العلايلي) بيروت، دار مجلة الاديب، ١٩٥٠ م.

ج - مقالات العلايلي في الصحف والدوريات

١ - «المعري البصير»، جريدة الجمهور، ع ١٩٩م تاريخ ٢٠/١١/٤١م، ص ٢.
٢ - «المعري البصير»، جريدة الجمهور، ع ٢٠٠، تاريخ ٢٧/١١/٤١م، ص ٥.
٣ - «اللغة بين الفكر والخيال»، الأديب م٢، س ٤٣م، م ٢، ج ٧، ص ٨.
٤ - «تقوى»، الأديب، ٤٣، م ٢، ج ٨، ص ٢٩.
٥ - «الغد»، الأديب، س ٤٣، م ٢، ج ١٠، ص ٥.
٦ - «الطريقة الشامية»، الاديب، س ٤٣، م ٢، ج ١٠، ص ٥.
٧ - «الطريقة الشامية»، الأديب، س ٤٣، م ٢، ج ١١، ص ٣ و٢٣.
٨ - «مع أرينب» الأديب، س ٤٣، م ٢، ج ٥، ص ١٣.
٩ - «الأدب الشامي»، الأديب، س ٤٣، م ٢، ج ١٢، ص ٦
١٠ - «زهرة العمر»، الأديب، س ٤٤، م ٣، ج ١، ص ٥٣.

١١ ـ «الثقافة اللبنانية»، الأديب، س ٤٤م، م ٣، ج ٢، ص ٣.
١٢ ـ «دراسات عن ابن خلدون»، س ٤٤، م ٣، ج ٢، ص ٥٧.
١٣ ـ «تاريخ العرب القومي . . .»، الأديب، س ٤٤، م ٣، ج ٢، ص ٥٨.
١٤ ـ «معجم متن اللغة . . .»، الأديب، س ٤٤، م ٣، ج ٤، ص ٥٣.
١٥ ـ «مرمرجي . .»، الأديب، س ٤٤، م ٣، ج ٤، ص ٥٦.
١٦ ـ «المعري»، الاديب، س ٤٤، م ٣، ج ٦، ص ٢٩.
١٧ ـ «الشباب ومنطق الحياة»، الأديب، م ٣، س ٤٤، ج ٧، ص ٣.
١٨ ـ «رسائل الجاحظ»، الأديب، س ٤٤، م ٣، ج ٧، ص ٥١.
١٩ ـ «وطنية الثقافة»، الأديب، س ٤٤، م ٣، ج ٨، ص ٣.
٢٠ ـ «ما وراء الطبيعة»، الأديب، س ٤٤، م ٣، ج ٨، ص ٥٣.
٢١ ـ «عوامل الانحطاط»، الاديب، س ٤٤، م ٣، ج ٩، ص ٣.
٢٢ ـ «الأغوار»، الأديب، س ٤٤، م ٣، ج ٩، ص ٥٤.
٢٣ ـ «المدنية الحاضرة»، الأديب، س ٤٤، م ٣، ج ١٠، ص ٧.
٢٤ ـ «لماذا أنا قومي عربي»، الأديب، س ٤٤، م ٣، ج ١١، ص ٨.
٢٥ ـ «المعري: للبديعي»، الاديب، س ٤٤، م ١٢، ص ٢.
٢٦ ـ «مقام الإنسان»، الأديب، س ٤٤، م ١٢، ص ٢.
٢٧ ـ «تعريف القدماء بابي العلاء»، الاديب، س ٤٤، م ٣، ج ١٢، ص ٤٧.
٢٨ ـ «أيهما حسين»، العرفان، س ٤٥، م ٣١، ج ٤، ص ٣٣٥.
٢٩ ـ «غدنا الاجتماعي»، الأديب، س ٤٥، م ٤، ج ٢، ص ٨.
٣٠ ـ «وحي الرافدين»، الأديب، س ٤٥، م ٤، ج ٢، ص ٥٥
٣١ ـ «الألم» الأديب، س ٤٥، م ٤، ج ٤، ص ٣.
٣٢ ـ «أوهام وأقدار»، الأديب، س ٤٥، م ٤، ج ٥، ص ٨٨.
٣٣ ـ «جولة الأديب في شهر . .»، الأديب، س ٤٥، م ٤، ج ٦، ص ٥٨.
٣٤ ـ «لقد جنَّت تلك الكلمة»، الأديب، س ٤٥، م ٤، ج ٧، ص ٣.
٣٥ ـ «نظرات في فلسفة المعري»، الأديب، س ٤٥، م ٤، ج ٧، ص ٥٣.
٣٦ ـ «يا لك من هرة أكلت بنيها»، الأديب، س ٤٥، ج ٤، م ١٠، ص ٢.
٣٧ ـ «في سبيل حزبية مثلي»، الأديب، س ٤٥، م ٤، ج ١١، ص ٢.
٣٨ ـ «الايمان والسلوان» الأديب، س ٤٥، م ٤، ج ١٢، ص ٢.
٣٩ ـ «فن إنشاد الشعر . والسلوان الكاذب . . .» الأديب، س ٤٥، م ٤، ج ١٢، ص ٤٦.
٤٠ ـ «أعداء الوطن»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ١، ص ٢.

٤١ - «البيادر»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ١، ص ٥١.
٤٢ - «بيان حورد»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ١، ص ٥٤.
٤٣ - «وثنية اللحم»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ٢ ص ٢.
٤٤ - «العالم والقدر»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ٣، ص ٥٤.
٤٥ - «المثال القومي»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ٣، ص ٢.
٤٦ - «الذخيرة»، الأديب، سنة ٤٦، م ٥، ج ٥، ص ٥٢.
٤٧ - «الانسان الشراع»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ٤، ص ٢.
٤٨ - «من يوميات صياد»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ٤، ص ٤٦.
٤٩ - «العمل لمصر»، الأديب، س ٣٦، م ٥، ج ٤، ص ٥٢.
٥٠ - «اليك دمشق» الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ٥، ص ٢.
٥١ - «الذئب: لحميد بن ثور»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ٥، ص ١٦.
٥٢ - «الأوثان ولقاء لميخائيل نعيمة»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ٥، ص ٥٤.
٥٣ - «نفسية الجماعة..»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ٦ ص ٢.
٥٤ - «عوارف عربية»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ٧، ص ٥٧.
٥٥ - «فلسطين.. والالحاد..»، الأديب، س ٤٦، م ٥، ج ٧، ص ٦٣.
٥٦ - «على المحك»، الأديب، س ٤٧، م ٦، ج ١، س ٦٨.
٥٧ - «المؤتمر الثقافي الأول»، الأديب، س ٤٧، م ٦، ج ١، س ٦٨.
٥٨ - «أبو هريرة..»، الأديب، س ٤٧، م ٦، ج ٥، ص ٥١.
٥٩ - «ذكرى الشهداء العرب»، الأديب، س ٤٧، م ٦، ج ٩، ص ٥٧.
٦٠ - «هذا السلم»، الأديب، س ٤٧، م ٦، ج ٩، ص ٢.
٦١ - «يوم القِران»، العرفان، س ٤٦، م ٣٢، ج ٦، ص ٢٥٧.
٦٢ - «الضمير النيابي»، كل شيء، العدد الأول، تاريخ ٢/٣/٤٧م، ص ١.
٦٣ - «صنم التمر»، كل شيء، العدد ٢، تاريخ ٢٧/٣/٤٧ م، ص ١.
٦٤ - «الضمانة النيابية»، كل شيء، العدد ٤، تاريخ ٣/٤/٤٧ م، ص ١.
٦٥ - «اخرجوه»، كل شيء، العدد ٤، تاريخ ١٠/٤/٤٧م، ص ١.
٦٦ - «مسرح ينهار»، كل شيء، العدد ٥، تاريخ ١٧/٤/٤٧ م، ص ١.
٦٧ - «مصادرة النائب، كل شيء، العدد ٦، تاريخ ٢/٤/٤٧ م، ص ١.
٦٨ - «صراع وانتصار»، كل شيء العدد ٧، تاريخ ١/٥/٤٧ م، ص ١.
٦٩ - «الا.. أنهم مرضى»، كل شيء، العدد ٨، تاريخ ٨/٥/٤٧ م، ص.١.
٧٠ - «قنبلة تنفجر في أيديهم»، كل شيء، العدد ٩، تاريخ ١/٥/٤٧ م، ص ١.
٧١ - «الكلمة الآن للشعب»، كل شيء، العدد ١٠، تاريخ ٢٢/٥/٤٧ م، ص ١.

٧٢ ـ «شيء صريح»، كل شيء، العدد ١١، تاريخ ٢٩/٥/٤٧م، ص ١.
٧٣ ـ «شيء صريح»، كل شيء العدد ١٢، تاريخ ٥/٦/٤٧ م، ص ١.
٧٤ ـ «شيء صريح»، كل شيء، العدد ١٣، تاريخ ١٢/٦/٤٧ م، ص ١.
٧٥ ـ «شيء صريح»، كل شيء، العدد ١٤، تاريخ ١٩/٦/٤٧ م، ص ١.
٧٦ ـ «بين حجري الرحى»، كل شيء، العدد ١٥، تاريخ ٢٦/٦/٤٧ م، ص ١.
٧٧ ـ «هذا الاستقلال»، كل شيء، العدد ١٦، تاريخ ٣/٧/٤٧ م، ص ١.
٧٨ ـ «الأمة والدولة»، كل شيء، العدد ١٧، تاريخ ١٠/٧/٤٧م، ص ١.
٧٩ ـ «قبضة من فساد»، كل شيء، العدد ١٨، تاريخ ١٧/٧/٤٧ م، ص ١.
٨٠ ـ «حديث الصباح» القرآن، كل شيء، العدد ١٩، تاريخ ٢٤/٧/٤٧ م، ص ١.
٨١ ـ «حديث الصباح: عظمة الصوم»، كل شيء، العدد ٢٠ تاريخ ٣١/٧/٤٧ م، ص ١.
٨٢ ـ «حديث الصباح: قيمة الدين»، كل شيء، العدد ٢١، تاريخ ٧/٨/٤٧م، ص ١.
٨٣ ـ «حديث الصباح: نظرية اقتصادية في الاسلام»، كل شيء العدد ٢٢، تاريخ ١٤/٨/٤٧ م، ص ١ و٥.
٨٤ ـ «شيء صريح: حول المؤتمر الثقافي»، كل شيء العدد ٢٤، تاريخ ٤/٩/٤٧ م، ص ١.
٨٥ ـ «مشكلة لم تعالج»، كل شيء، العدد ٢٥، تاريخ ١١/٩/٤٧م، ص ١ و٥.
٨٦ ـ «شيء صريح»، كل شيء، العدد ٢٦، تاريخ ١٨/٩/٤٧ م، ص ١ و٤.
٨٧ ـ «في المشكلة الثقافية»، كل شيء، العدد ٢٧، تاريخ ٢٥/٩/٤٧م، ص ١.
٨٨ ـ «من أوراقي المتناثرة»، كل شيء، العدد ٢٨، تاريخ ٩/١٠/٤٧ م، ص ١.
٨٩ ـ «حكاية شاخت»، كل شيء، العدد ٢٩، تاريخ ٩/١٠/٤٧ م، ص١.
٩٠ ـ «عبادة الرغيف»، كل شيء، العدد ٣٠، تاريخ ١٦/١٠/٤٧ م، ص ١.
٩١ ـ «هذا العيد»، كل شيء، العدد ٣١، تاريخ ٢٣/١٠/٤٧م، ص ١.
٩٢ ـ «واجبات ومفاهيم»، كل شيء، العدد ٣٢، تاريخ ٣٠/١٠/٤٧ م، ص ١.
٩٣ ـ «فقر في الدم الاجتماعي»، كل شيء، العدد ٣٣، تاريخ ٦/١١/٤٧ م، ص ١.
٩٤ ـ «ذكرى ٢٢ تشرين الثاني»، كل شيء، العدد ٣٥، تاريخ ٢/١١/٤٧ م، ص ١.
٩٥ ـ «القط الناسك»، كل شيء، العدد ٣٦، تاريخ ٢٧/١١/٤٧ م، ص ١.
٩٦ ـ «المحك لقيمة وجودنا»، كل شيء، العدد ٣٧، تاريخ ٤/١٢/٤٧م، ص ١.
٩٧ ـ «حرب الأخلاق»، كل شيء العدد ٣٨، تاريخ ١١/١٢/٤٧م، ص ١.
٩٨ ـ «من المسؤول»؟، كل شيء، العدد ٣٩، تاريخ ١٨/١٢/٤٧ م، ص ١.
٩٩ ـ «الميلاد»، كل شيء، العدد ٤٠، تاريخ ٢٥/١٢/٤٧ م، ص ١.

١٠٠ - «حكاية في كلمات» الأديب، س ٤٨م، م ٧، ج ٧، ص ٢.
١٠١ - «العام الجديد»، كل شيء العدد ٤١، تاريخ ٤٨/١/١م، ص ١.
١٠٢ - «العام الجديد»، كل شيء، العدد ٤١، تاريخ ٤٨/١/١م، ص ١.
١٠٣ - «شيء صريح»؛ كل شيء، العدد ٤٢، تاريخ ٤٨/١/٨م، ص ١.
١٠٤ - «المولد النبوي»، كل شيء، العدد ٤٤، تاريخ ٤٨/١/٢٢ م، ص ١.
١٠٥ - «شي صريح»، كل شيء، العدد ٤٥، تاريخ ٤٨/١/٢٩ م، ص ١.
١٠٦ - «شيء صريح»، كل شيء، العدد ٤٧، تاريخ ٤٨/٢/١٢ م، ص ١.
١٠٧ - «شيء صريح»، كل شيء، العدد ٤٨، تاريخ ٤٨/٢/١٩م، ص ١.
١٠٨ - «شيء صريح: إنها انتحرت»، كل شيء، العدد ٤٩، تاريخ ٤٨/٢/٢٦م، ص ١.
١٠٩ - «شيء صريح: وأخيراً اعترفوا»، كل شيء، العدد ٥٠، تاريخ ٤٨/٣/٤م، ص ١.
١١٠ - «شيء صريح»، كل شيء، العدد ٥١، تاريخ ٤٨/٣/١١ م، ص ١.
١١١ - «شيء صريح: يتيم»، كل شيء، العدد ٥٢، تاريخ ٤٨/٣/١٨م، ص ١.
١١٢ - «شيء صريح: بين ضفتين»، كل شيء، العدد ٥٣ تاريخ ٤٨/٤/٢٦م، ص ١.
١١٣ - «شيء صريح: تفتح الذات»، كل شيء، العدد ٥٤، تاريخ ٤٨/٤/٢م، ص ١.
١١٤ - «شيء صريح: معركة القومية»، كل شيء، العدد ٥٧، تاريخ ٤٨/٢/٢٣م، ص ١.
١١٥ - «المسرح المتنقل»، كل شيء، العدد ٥٨، تاريخ ٤٨/٤/٣٠م، ص ١.
١١٦ - «شيء صريح: سر أيار»، كل شيء، العدد ٥٩ تاريخ ٤٨/٥/٧م، ص ١.
١١٧ - «شيء صريح: منطق»، كل شيء العدد ٦٤، تاريخ ٤٨/٦/١١م، ص ١.
١١٨ - «التجربة الظافرة»، كل شيء، العدد ٦٥، تاريخ ٤٨/٦/١٨م، ص ١.
١١٩ - «من بيت أبي ضُرِبْت»، كل شيء العدد ٦٦، تاريخ ٤٨/٦/٣٥م، ص ١.
١٢٠ - «مسؤولون»، كل شيء، العدد ٦٧، تاريخ ٤٨/٧/٢م، ص ١.
١٢١ - «غداء»، كل شيء، العدد ٦٨، تاريخ ٤٨/٧/٩م ص ١.
١٢٢ - «شيء صريح: صديق»، كل شيء، العدد ٧١، تاريخ ٤٨/٧/٣٠م، ص ١.
١٢٣ - «إنْ كنت في شك»، كل شيء، العدد ٧٢، تاريخ ٤٨/٨/٦م، ص ١.
١٢٤ - «دسيسة»، كل شيء، العدد ٧٣، تاريخ ٤٨/٨/١٣م، ص ١ و٥.
١٢٥ - «كيف تثمر»، العدد ٧٤، كل شيء، تاريخ ٤٨/٨/٢٠م، ص ٤.
١٢٦ - «عجائب»، كل شيء، العدد ٧٥، تاريخ ٤٨/٨/٢٧م، ص ٤.
١٢٧ - «صندوق الفرجة»، كل شيء، العدد ٧٦، تاريخ ٤٨/٩/٣م، ص ٤.
١٢٨ - «ما وراءه»، كل شيء، العدد ٧٧، تاريخ ٤٨/٩/٩ م، ص ٤.
١٢٩ - «بطاقة تهنئة»، كل شيء، العدد ٨٠، تاريخ ٤٨/١٠/١م، ص ٤.

١٣٠ ـ «رشيد بيضون»، كل شيء، العدد ٨١، تاريخ ٨/١٠/٤٨م، ص ٤.
١٣١ ـ «قيمة كل امرء ما يحسنه»، العرفان، م ٣٦، ج ١، ص ١٩.
١٣٢ ـ «كيف تفكرون»، كل شيء، العدد ٨٣، تاريخ ٢٢/١٠/٤٨م، ص ٤.
١٣٣ ـ «ليت لنا بنديت نهرو»، كل شيء،، العدد ٨٤، تاريخ ٢٩/١٠/٤٨م، ص ٤.
١٣٤ ـ «أضواء على سياسة لبنان»، كل شيء، العدد ٩٠، تاريخ ١٧/١٢/٤٨م، ص ٤.
١٣٥ ـ «ليتها تدور»، كل شيء، العدد ٩٢، تاريخ ٣١/١٢/٤٨م، ص ١.
١٣٦ ـ «في اللهب ولا يحرق»، الأديب، س ٤٩، م ٨، ج ٢، ص ٢.
١٣٧ ـ «تكريم بولس سلامة»، الأديب، س ٤٩، م ٨، ج ٧، ص ٦.
١٣٨ ـ «ثورة العبيد»، كل شيء، العدد ٩٣، تاريخ ٧/١/٤٩م، ص ١.
١٣٩ ـ «في اللهب ولا يحرق»، كل شيء، العدد ٩٦، تاريخ ٢٨/١/٤٩م، ص ٤.
١٤٠ ـ «الانقلاب السوري في المفترق الخطر»، كل شيء العدد ١١٠،تاريخ ٦/٥/٤٨م، ص ١ و٥.
١٤١ ـ «الانقلاب السوري في المفترق الخطر»، كل شيء، العدد ١١٠، تاريخ ٦/٥/٤٩م، ص ١ و٥.
١٤٢ ـ «لقد أُصيبَتْ بالجنون»، كل شيء، العدد ١١٤ تاريخ ٣/٦/٤٩م، ص ١ و٥.
١٤٣ ـ «وأيُّ مهند لم يغمد»، كل شيء، العدد ١٢٧، تاريخ ٢/٩/٤٩م، ص ١ و٥.
١٤٤ ـ «شيء صريح»، كل شيء، العدد ١٢٨ تاريخ ٩/٩/٤٩م، ص ٤.
١٤٥ ـ «لا مفاوضة إلا بعد الجلاء»، كل شيء، العدد ١٢٩، تاريخ ١٦/٩/٤٩م، ص ٣.
١٤٦ ـ «فؤاد رزق»، كل شيء، العدد ١٣١، تاريخ ٣٠/٩/٤٩م، ص ٤.
١٤٧ ـ «ضجة ظالمة»، كل شيء، العدد ١٣٥، تاريخ ٢٨/١٠/٤٩م، ص ٤.
١٤٨ ـ «مقدمة كتاب خليفة النبي...»، كل شيء، العدد ١٣٥، تاريخ ٢٨/١٠/٤٩م، ص ١٧.
١٤٩ ـ «مشروع إتحاد سوريا والعراق...»،كل شيء العدد ١٣٨، تاريخ ١٨/١١/٤٩م، ص ١.
١٥٠ ـ «شيء صريح: لا أُجيب»، كل شيء، العدد ١٣٩، تاريخ ٢٥/١١/٤٩م، ص ١.
١٥١ ـ «الآن آمنت»، كل شيء، العدد ١٤١، تاريخ ٩/١٢/٤٩م، ص ١.
١٥٢ ـ «لبنان ونظرية المحيط»، الندوة اللبنانية، س ١٩٥٠م، العدد ٩، ص ١٢٦.
١٥٣ ـ «مَثَلُهُنَّ الأعلى»، الأديب، س ٥٠م، ج ٣، ص ٥٧.
١٥٤ ـ «مشكلة مفاهيم»، الأديب، س ٥٠م، م ٩، ج ٥، ص ٢.
١٥٥ ـ «من معين القيمة» الأديب، س ٥٠م، م ٩، ج ٦، ص ٢.
١٥٦ ـ «أساليب من الرجال»، الأديب، س ٥٠، م ٩، ج ٧، ص ٢.
١٥٧ ـ «الموقف الجديد من قضية كوريا...»، كل شيء، العدد ١٦٨، تاريخ ١٧/٩/٥٠م، ص ١ و٥

١٥٨ ـ «حتى في الأبجديةنحن أميون»، كل شيء، العدد ١٧٠، تاريخ ١/١٠/٥٠م، ص ١ و٣.
١٥٩ ـ «عبد المحسن الصوري»، مجلة الألواح، العدد ٤، تاريخ ١٥/١٠/٥٠م، ص ١٧.
١٦٠ ـ «صراع الفردية والجماعية»، مجلة الألواح، العدد ٧، تاريخ ١/١٢/٥٠م، ص ٣.
١٦١ ـ «ثغرة في الجدار تأتي على الجدار كله»، بيروت المساء، تاريخ ١٨/٨/٥١م، ص ١.
١٦٢ ـ «ثغرة في الجدار تأتي على الجدار كله»، النهار، العدد ٤٨٥٠، تاريخ ١٨/٨/٥١م، ص ٣.
١٦٣ ـ «اللاحياء السياسي»، كل شيء، العدد ١٨٠، تاريخ ٢٨/١/٥١م، ص ١ و٥.
١٦٤ ـ «اللاحياء السياسي»، كل شيء، العدد ١٨٨، تاريخ ١١/٢/٥١ م، ص ١ و٤.
١٦٥ ـ «ضمانة لا تضمن شيئاً»، كل شيء، العدد ١٨٨ تاريخ ٢٥/٣/٥١م، ص ١ و٢.
١٦٦ ـ «ذكرى ٢٢ ت ٢»، كل شيء، العدد ٢٢٢، تاريخ ٢٥/١٢/٥١م، ص ١.
١٦٧ ـ «شهادة في الانقلاب»، كل شيء، العدد ٢٥٢ تاريخ ٨/٨/٥٢م، ص ١ و٥.
١٦٨ ـ «شهادة في الانقلاب»، كل شيء، العدد ٢٥٣ تاريخ ١٠/٨/٥٢م، ص ١ و٥.
١٦٩ ـ «كيف تُثمر؟»، كل شيء، العدد ٢٥٤، تاريخ ١٧/٨/٥٢م، ص ١ و٥.
١٧٠ ـ «كيف تثمر؟»، كل شيء العدد ٢٥٦، تاريخ ٣١/٨/٥٢م، ص ١ و ٧.
١٧١ ـ «هنا وهنالك»، كل شيء، العدد ٢٦٠، تاريخ ٢٨/٩/٥٢م، ص ١ و٤.
١٧٢ ـ «وأيُّ مهند لم يغمد»، كل شيء، العدد ٢٦٢، تاريخ ١٩/١٠/٥٢م، ص ١ و٦.
١٧٣ ـ «الأشخاص الحقائب»، كل شيء، العدد ٢٦٣، تاريخ ٢٦/١٠/٥٢م، ص ١ و٥.
١٧٤ ـ «في خدمة القراء»، الأداب، س ٥٣م، م ١، ج ١، ص ٢٨.
١٧٥ ـ «العربية النحو»، الأداب، س ٥٣م، م ١، ج ١، ص ٣٤.
١٧٦ ـ «العربية والمصطلحات العلمية»، الأداب، س ٥٣م، م ١، ج ١١، ص ١٢.
١٧٧ ـ «أصبحت البلاد هاوية في انحدار»، الأنباء، العدد ٩٤، تاريخ ٨/٥/٥٣م، ص ١.
١٧٨ ـ «بعد حل المجلس النيابي: أسرار واخطار»، كل أسبوع، العدد ١، تاريخ ١٣/٦/٥٣م، ص ١ و٧.
١٧٩ ـ «كانت بلادنا . .»، كل اسبوع، العدد ٣، تاريخ ٢٩/٦/٥٣م، ص ١ و٤.
١٨٠ ـ «الطائفية بداوة متأنقة»، الأحد، العدد ٢٥٤، تاريخ ٤/١١/٥٤م، ص ٧.
١٨١ ـ «الجريمة التي تحاك»، الأخبار، العدد ٨، تاريخ ١/٨/٥٤م، ص ١ و٨.
١٨٢ ـ «أضواء على السياسة العربية»، الأخبار، العدد ٩، تاريخ ٨/٨/٥٤م، ص ١ و٨.
١٨٣ ـ «في الحس الوطني»، الأداب، س ٥٤م، م ٢، ج ٣، ص ١.
١٨٤ ـ «الفن والوجود والموجود شيء واحد»، الأديب، س ٥٤م، م ١٣، ج ١١، ص ٧.
١٨٥ ـ «لقد انهار . . .» الأنباء، العدد ١٧١، تاريخ ٥/١١/٥٤م، ص ١.

١٨٦ ـ «كلمة لبنان في مؤتمر الكتاب العرب»، الثقافة الوطنية، ج ٦٤، تاريخ ١٥/١٠/٥٤م، ص ١٢.
١٨٧ ـ «قارع الاجراس»، الثقافة الوطنية، ج ٦٤، تاريخ ١٥/١٠/٥٤م، ص ١٢.
١٨٨ ـ «العِرْقِ الخالد»، الثقافة الوطنية، ج ٦٤، تاريخ ١٥/١٠/٥٤، ص ١٢.
١٨٩ ـ «في ذكرى عمر فاخوري»، الطريق، س ٥٤م، م ١٣، ج ٢، ص : د
١٩٠ ـ «في ذكرى تأسيس حركة السلم»، الطريق، س ٥٤م، م ١٣، ج ٦، ص ٦.
١٩١ ـ «العِرْقِ الخالد»، الوقت، العدد ٣٥، تاريخ ١/٥/٥٤م، ص ١.
١٩٢ ـ «قد قدستهم الحياة»، الوقت، العدد ٨٩، تاريخ ١/٥/٥٥م، ص ١.
١٩٣ ـ «حَبَّات زيت في سراج الشهيد»، الرأي العام ٣٣٧، تاريخ ٢/٧/٥٥م، ص ١.
١٩٤ ـ «عند بابه»، الرأي العام، العدد ٣٣٧، تاريخ ٢/٧/٥٥م، ص ٤.
١٩٥ ـ «في ذكرى مكسيم غوركي»، الطريق، س ٥٨م، م ١٧، ج ٤، ص ١٧.
١٩٦ ـ «دعوة إلى الزحف السلمي»، الأسبوع العربي س ٥٩م، ع ١، ص ٦.
١٩٧ ـ «لبنان كان فؤاد حداد»، العمل، العدد ٤١٤٠، تاريخ ٢٠/٩/٥٩م، ص ١.
١٩٨ ـ «يوم كانت الكلمة تحرق شفتي صاحبها»، العرفان، س ٦٠م، م ٤٨، ص ٤٣٥.
١٩٩ ـ «حين نكرِّمك . . »، الطريق، س ٦١م، م ٢٠، ج ٦، ص ٣٠.
٢٠٠ ـ «مجلة عرفت الطريق»، الطريق، س ٦١م، م ٢٠، ج ١١، ص ٨.
٢٠١ ـ «جورج حنا»، الطريق، س ٦٢م، م ٢١، ج ١، ص ١٤٠.
٢٠٢ ـ «يا بني»، اليوم، العدد ٣٥١٦، تاريخ ٧/٥/٦٣م، ص ١.
٢٠٣ ـ «في ذكرى محمد الخطاب»، النداء، العدد ١٢٣٤ تاريخ ٦/٢/٦٣م، ص ١.
٢٠٤ ـ «آمنت بالانسان وبالسلام»، الطريق، س ٦٣م، م ٢٢، ج ١، ص ٨٠.
٢٠٥ ـ «خطاب عن أنطون تابت»، الطريق، ص ٦٤م، م ٢٣، ج ٥، ص ٦٤.
٢٠٦ ـ «حديث خاص بعيد الأضحى»، الليونز، س ٧٤م، م ٧٥، العدد ١ ـ ٢، ص ٧.
٢٠٧ ـ «كتاب مفتوح إلى الرئيس المكلف (رشيد كرامي)» المحرر، العدد ٣٧٩٦، تاريخ ١٨/٦/٧٥م، ص ١.
٢٠٨ ـ «كتاب مفتوح إلى بيار الجميل»، المحرر: العدد ٣٨٠١، تاريخ ٢٣/٦/٧٥م، ص ١.
٢٠٩ ـ «كتاب مفتوح إلى (أبو فلتنة) . . »، المحرر العدد ٣٨٠٦، تاريخ ٢٧/٦/٧٥م، ص ١ و٥.
٢١٠ ـ «هناك مشكلة ولكن ليست في اللغة»، المجلة العربية، س ٧٧م، م ٢، ع ١، ص ٤٩.
٢١١ ـ «كتاب مفتوح إلى بيار الجميل»، اللواء، العدد ١٧١١، تاريخ ٢٣/٦/٧٧م، ص ١.
٢١٢ ـ «الليكودية ومغزى فوزها»، اللواء، العدد ٢٣٩٣، تاريخ ١٩/٧/٧٧م، ص ١.

٢١٣ ـ «خشية أضع كفي على قلبي»، اللواء، العدد ٢٤١٤، تاريخ ٧٧/٨/٩ م، ص ١.

٢١٤ ـ «في الخط الصحيح»، اللواء، العدد ٢٤١٤، تاريخ ٨/٨ك٧٧م، ص ١.

٢١٥ ـ «ليس لأرض النفط. . . مقدراته»، الشعب، العدد ٤٦٤٦، تاريخ ٧٧/٨/٢٩م، ص ١.

٢١٦ ـ «بداية لحن تشوشت أوتاره»، اللواء، العدد ٢٤٦٧، تاريخ ٧٧/١٠/٥م، ص ١.

٢١٧ ـ «العلايلي جهدت ليكون معجمي. . .»، العمل، العدد ٩٠٧٨، تاريخ ٧٧/١٢/١١م، ص ٤.

٢١٨ ـ «العلايلي يبين الصحيح. .»، العمل، العدد ٩٨٦٤، تاريخ ٧٨/٦/١١م، ص ٤.

٢١٩ ـ «الشيخ العلايلي يقرأ. .»، الأسبوع العربي، العدد ١٠٢٣، تاريخ ٧٩/٥/٢١م، ص ٥٦.

٢٢٠ ـ «أين الخطأ»، الميثاق، تاريخ ٧٩/٢/١٠م، ص ٥.

٢٢١ ـ «دين ووطن»، النهار، العدد ١٣٩٢١، تاريخ ٧٩/٨/١١م، ص ٧.

٢٢٢ ـ «الوعي اللغوي»، الفكر العربي المعاصر، العدد ١، تاريخ ٨٠/٥/١م، ص ١٣.

إذاً بلغت المقالات التي كتبها العلايلي في الصحف والمجلات اللبنانية العربية ـ التي استطعنا الوصول إليها ـ المايتين واثنين وعشرين مقالاً، توزعت على ثمان وعشرين صحيفة أو مجلة. ومما تجدر الاشارة إليه أننا أثبتنا بعض المقالات التي تكرر نشرها في أكثر من صحيفة ومجلة لأهميتها أو لأهمية الظرف التي نشرت فيه.

ثبت المراجع

أ ـ المقالات التي كتبت عن العلايلي

تقسم المقالات التي نُشرت تتحدث عن العلايلي إلى قسمين، أولهما للمقالات التي وقعها أصحابها بتواقيعهم الصريحة الحقيقية، وثانيهما لتلك التي وقّعها أصحابها بتواقيع جرائدهم ومجلاتهم أو بتواقيع مستعارة.

القسم الأول

١ ـ أبو جودة (ميشال) عبد الله العلايلي لا روس العرب»، النهار، ع٥٦٢٧، ت ٥٤/٤/٢٣م، ص ٤.

٢ ـ أبو زيد (جوزيف). «العلايلي يقرأ مستقبل الوطن»، الأنوار، ع٥٩٤٨، ت ٧٧/٦/١٢م ص ٤.

٣ ـ أبو سعد (أحمد) «العلايلي يتحدث إلى الشباب عن معجمه»، الشباب، ع ١، ت ٥٤/٤/٩م، ص ٦.

٤ ـ أبو سعد (أحمد) «موسوعة العلايلي فتح لغوي، الجريدة، ع٣٩٧هـ ت ٥٤/٤/٢٥م، ص ٦ ـ ٧.

٥ ـ «أبو شقرا (عارف) «معجم العلايلي» الانباء، ع ١٤٥، ت ٥٤/٥/٨م، ص ٧.

٦ ـ أبو صالح (منصور) «معجم العلايلي»، المشرق، س ٥٤م، م ٤٨، ج ٦، ص ٦٩٦.

٧ ـ أبو صالح (منصور) «معجم العلايلي، المشرق، س ٥٥م، م ٤٩، ج ١، ص ٧٣.

٨ ـ أبو صالح (منصور) «معجم العلايلي»، المشرق، س ٥٥م، م ٤٩، ج ٣، ص ٢٧٥.

٩ ـ أبو صالح (منصور) «معجم العلايلي»، المشرق، ص ٥٥م، م ٤٩، ج ٤، ص ٤٩١.

١٠ ـ أبو صالح (منصور) «مقابسة الشيخ العلايلي»، الحكمة، س ٥٤م، م ٥، ج ٨، ص ٤٩.
١١ ـ الأحمد (أحمد سليمان). «نظرة في العربية على ضوء معجم العلايلي»، صوت العرب (السورية)، ع ٢٥٥٧، ت ٢٢/٢/٦٢م، ص ٤.
١٢ ـ بارودي (واصف) «معركة تجديد اللغة»...، صدى لبنان، ع ٦٦١، ت ٣/٦/٥٤م، ص ٤.
١٣ ـ بستاني (إدوار) «ثورة وراء مرجع العلايلي»، لسان الحال، ع ١٩٤٣٩، ت ٢٦/٤/٦٣م، ص ٢.
١٤ ـ بيضون (أحمد). «حوار مع العلايلي»، الفكر العربي، العددان ٨ ـ ٩، س ٧٩م، ص ١١٢.
١٥ ـ ثابت (انطون). «قطب ركين في حركة السلام»، الطريق، س ٦٣م، م ٢٢، ج ١، ص ٨٤.
١٦ ـ جحا (مصطفى). «أين الخطأ بل أين الصواب»، الأحرار، ع ٩٣٤، ١٣/٩/٧٩م، ص ٥ ـ ٦.
١٧ ـ الحاج (كمال). «الطائفية البناءة»، الندوة اللبنانية، نشرة شباط ٦٦م، ص ١٧.
١٨ ـ الحاج (كمال). «في غمرة اللهب»، الندوة اللبنانية، ع شباط ٦٦م، ص ٣٩.
١٩ ـ الحر (ليلى). «الدستور تناقش...»، مجلة الدستور، ع ٢٠، ت ١٠/٥/٧١م ص ٤٦.
٢٠ ـ الحسيني (هاشم). «الشيخ العلايلي رسالة ثورية»، الطريق، س ٦٣م، م ٢٢، ج ١، ص ٨٠.
٢١ ـ حمود (زينب). «الكآبة والجوع في صور وتأملات»، الراية، ت ١/٢/٧٩ م، ٤٦.
٢٢ ـ حمود (زينب). «الشيخ عبد الله العلايلي»: الأنوار، تاريخ ٢/١/٧٩م ص ٢٤.
٢٣ ـ حنا (جورج). «إنسان يعتز به لبنان» الطريق، ص ٦٣م، م ٢٢، ج ١، ص ٧٨.
٢٤ ـ حوماني (محمد علي). «نتاج عبقري خالد في مرجع العلايلي»، صوت العروبة ع ١٨٩، ت ١/٣/٦٣م، ص ٧.
٢٥ ـ خالدي (طريف) «تحليل زواج الكتابي من مسلمة»: النهار العربي والدولي، ع ١٢، ت ٢٧/٨/٧٩م، ص ٣٩.
٢٦ ـ خالدي (طريف) «تعميق المعالجة قبل استسهال الزواج»، النهار العربي والدولي، ع ١٢٢، ن ٣/٧٩ م، ص ٣٩.
٢٧ ـ خليفة (محمد). «العلايلي لا أريد أن أكون...»، الشراع، العدد الأول، ١٨/١/٨٢م، ص ٧٢.
٢٨ ـ خوري (رئيف) «مرجع العلايلي» الأبحاث، س ٦٣م، م ١٦، ج ١٦، ص ٢٥٨.
٢٩ ـ خوري (رئيف). «الندوة اللبنانية تكرم...»، الندوة اللبنانية، س ٦٣، م ١٧، نشرة ١، ص ٦.

٣٠ ـ خوري (رئيف). «مرجع العلايلي»، الطريق، س ٦٣م، م ٢٢، ج ٤، ص ١٥.
٣١ ـ خوري (رئيف). «مرجع العلايلي والمعاناة الايجابية»، المكافح (التونسية)، العدد ١، تاريخ ٨/٥/٥٤م، ص ٥.
٣٢ ـ دسوم (نزار). «مع العلايلي في مرجعه»، الشعب، العدد ٦٧١، تاريخ ١/٤/٦٣م، ص ٧.
٣٣ ـ دكروب (محمد إبراهيم). «الشيخ عبد الله العلايلي»، كل شيء، العدد ٢٠٩، تاريخ ١٩/١٨/٥١م، ص ١ و٤.
٣٤ ـ دلال (جلّو). «العلايلي: مولود الخصيتين المزروعتين شرعي»، الديار العدد ٤٦، تاريخ ١٧/٣/٧٤م، ص ٥٤.
٣٥ ـ ذهني (صلاح). «حدث كبير في تاريخ العربية»، صوت العرب (السورية) العدد ٢٥٥٧، تاريخ ٢٢/١٢/٦٢م، ص ٣.
٣٦ ـ ذهني (صلاح). «معجم العلايلي اضخم عمل في تاريخ العربية»، صوت العرب (السورية)، العدد ٢٥٥٩، تاريخ ٢٤/١٢/٦٢م، ص ٣.
٣٧ ـ الزعبلاوي (صلاح الدين). «نشوء اللغات»، التراث العربي، دمشق، العدد ٧، سنة ١٩٨٢ ص ٩٥.
٣٨ ـ الزغبي (إدوار). «اللغة المحكية ويوسف الخال وأنا»، النهار، العدد ١٣٨٨٦، تاريخ ٨/٥/٧٩م، ص ٥.
٣٩ ـ سابا (عيسى مخايل). «حول المعجم العلائلي»، الحكمة س ٥٣م، م ٣، العدد ١١، ص ٤٢.
٤٠ ـ سابا (عيسى مخايل). «حول المعجم العلائلي»، الحكمة، س ٥٣م، م ٣، العدد ١٣، ص ١١.
٤١ ـ سابا (عيسى مخايل). «حول المعجم العلائلي»، الحكمة، س ٥٤م، م ٤، العدد ١، ص ٢٠.
٤٢ ـ سابا (نيفن). «هو للفصحى إمام»، الطريق، س ٦٣م، م٢٢، ج ١، ص ٨٣.
٤٣ ـ سعيد (صبحي). «العلائلي يدفع اللغة العربية»، الحياة، العدد ٢٤٤٢، تاريخ ٢١/٤/٥٤م، ص ١ و٨.
٤٤ ـ سكاف (افيتموس). «المعجم موسوعة لغوية علمية فنية»، الشراع، العدد ٣٢٦، تاريخ ٢٥/٤/٥٤م، ص ٣.
٤٥ ـ سلامة (بولس). «الشيخ عبد الله العلايلي»، النهار، العدد ١٢٣٠٧، تاريخ ٨/١١/٧٤م، ص ١١.
٤٦ ـ سليم (رباب). «إذا توقفت الشريعة عن التجدد ماتت»، النهار العربي الدولي، العدد ١٢١، تاريخ ٢٧/٨/٧٩م، ص ٢٠.

٤٧ ـ شرف الدين (صدر الدين). «العلامة العلايلي والافتاء»، بيروت، العدد ٤٠٣١، تاريخ ١٢/٨/٥١م، ص ٤.
٤٨ ـ طنطاوي (علي). «نقد سمو المعنى في سمو الذات»، الرسالة، س ٣٩م، م ٧، العدد ٣١٦، ص ١٤٧٦.
٤٩ ـ طه (رياض). «أيام الحسين للعلايلي»، كل شيء، العدد ٦٧، تاريخ ٢/٧/٤٨م، ص ٧.
٥٠ ـ طه (رياض). «العلايلي وعبد الناصر»، الأحد، العدد ٢٩١، تاريخ ١٩/٨/٥٦م، ص ١٥.
٥١ ـ عازار (انطوانيت). «الزواج والطلاق ومشاكل الشباب»، الصنارة، العدد ١٧، تاريخ ١٧/٣/٦٣م، ص ٣٤.
٥٢ ـ عانوتي (اسامة). «قال لنا العلايلي...»، بيروت المساء، العدد ٣٣٨٠ تاريخ ٢٧/٤/٥٤م، ص ١ و٣.
٥٣ ـ عانوتي (اسامة). «معجم العلايلي الجديد للطلاب»، الحياة، العدد ٣٤٦٦ تاريخ ١٤/٨/٥٧م، ص ٦.
٥٤ ـ عبد الله (الحساني حسن). «حرب للعربية من جزيرة العرب»، الثقافة (المصرية)، العدد ٢٥، تشرين الأول، ٧٥م، ص ٨٢.
٥٥ ـ عبود (الياس). «الشيخ عبد الله العلايلي»، الأحد، العدد ٢٨، تاريخ ٩/٤/٦١م، ص ١٨.
٥٦ ـ عبود (مارون). «مع العلايلي في معجمه»، الطريق، س ٦٣م، ج ٣، ص ٢٨.
٥٧ ـ عقل (سعيد). «كنت كاشفاً وبناء أمم وبطلا»، صدى لبنان، العدد ٦٦١ تاريخ ٢٣/٦/٥٤م، ص ٤.
٥٨ ـ عواد (سيمون). «وجهاً لوجه»، اللواء، تاريخ ٧/١١/٧٧م، ص ١١.
٥٩ ـ عواد (سيمون). «وجها لوجه»، تاريخ ٨/١١/٧٧م، ص ١١.
٦٠ ـ عيتاني (محمد). «عبد الله العلايلي: مارد فتح لنا أبواب النور»، بيروت العدد ٤٠٢٨، تاريخ ٩/٨/٥١م، ص ٣.
٦١ ـ عيتاني (محمد). «من أنت؟..»، كل شيء، العدد ٢٥٦، تاريخ ٣١/٨/٥٢م، ص ١ و٣ و٦.
٦٢ ـ عيتاني (محمد). «معجم العلايلي»، تلغراف بيروت، العدد ٢٧٦٦، تاريخ ٢٧/٤/٥٤م، ص ٢ و٦.
٦٣ ـ عيتاني (محمد). «جائزة تزداد سموا». الشعب، العدد ٦٧ د، تاريخ ٢٦/١١/٦٢م، ص ١ و٤ و٨.
٦٤ ـ فاخوري (اسامة). «خواطر في الغربة»، النهار، العدد ١٣٩٤٦، تاريخ ٧/٧/٧٩م، ص ٦.
٦٥ ـ فارس (بشر). «بشر فارس يعرِّف معجم العلايلي إلى الغرب»، الأديب، س ٥٤م، م ١٣، ج ١١، ص ٧.

٦٦ ـ فاضل (جهاد). «حركة إيران . . .» الحوادث، س ٧٩م، العدد ١١٦٨ ص ٦٢.
٦٧ ـ فريحة (أنيس). «نظرة في معجم العلايلي»، الابحاث، س ٥٤م، م ٧، ج ٧، ص ٢٠٨.
٦٨ ـ فريحة (أنيس). «حول المعجم العلايلي»، الأديب، س ٥٤م، م ١٣، ج ٦، ص ٦٤.
٦٩ ـ فضل الله (مهدي). «اين الخطأ، أطوطميون أنتم أم فقهاء»، النهار العدد ١٣٩٣٩، تاريخ ٧٩/٦/٣م، ص ٧.
٧٠ ـ فضل الله (مهدي). «أين الخطأ: تصحيح مفاهيم ونظرة تجدد»، الباحث العدد أيلول ـ تشرين أول، ١٩٧٩، ص ٢٧.
٧١ ـ قاسم (هاشم). «اليقظة الدينية نهضة أم انحطاط، النهار العربي والدولي، العدد ٢٠٤، تاريخ ٨١/٣/٣٠م، ص ٤٢.
٧٢ ـ لبكي (صلاح). «نفاخر باننا اعطينا العالم العربي الشيخ عبد الله العلايلي» صدى لبنان، العدد ٦٦١، تاريخ ٥٤/٦/٢٣م، ص ٤.
٧٣ ـ متني (نسيب). «العلايلي يترشح للافتاء»، تلغراف بيروت، تاريخ ٥١/٨/١٨م، ص ١.
٧٤ ـ المحمدي (محمد). «نظرة في المرجع»، الدراسات الادبية، س ٦٣م، م ٥، ج ٢، ص ١٠.
٧٥ ـ مرزوقي (محمد). «معجم العلايلي: الموسوعة اللغوية التي كنا في حاجة اليها»، الزيتونة (التونسية)، العدد ١، تاريخ ٥٤/٥/٨م، ص ٥.
٧٦ ـ مرمرجي (أغسطين). «فضل المقارنة الالسنية»، الأديب، س ٥٤م، م ٩، ج ٦، ص ٥٦.
٧٧ ـ مرمرجي (أغسطين). «عجم والمعجم»، الأديب، س ٥٤م، م ١٣، ج ١٢، ص ٨.
٧٨ ـ مرمرجي (أغسطين). «درس معجمي»، الأديب، س ٥٥م، م ١٤، ع ٢، ص ١٣.
٧٩ ـ مروة (حسين). «العلايلي»، الحياة، العدد ١٦١٥، تاريخ ٥١/٨/١١م، ص ٤.
٨٠ ـ مروة (حسين). «معجم العلايلي»، الحياة، العدد ٢٤٤٤، تاريخ ٥٤/٤/٢٣م، ص ٣.
٨١ ـ مروة (حسين). «العلايلي» الأديب س ٥١م، م ١٠، ج ٩، ص ٥٥.
٨٢ ـ منسى (مي). «ترميم بناية الضمير. .»، النهار، العدد ١٣١٣٠، تاريخ ٧٧/٣/٢٩م، ص ٥.
٨٣ ـ نصولي (محي الدين). «المعجم موسوعة لغوية. .»، بيروت، العدد ٤٨٣٩، تاريخ ٥٤/٤/١٨م، ص ١ و٤.
٨٤ ـ نعره (محمود). «قبضة في سراب» العرفان، م ٣٦، ج ٥، ص ٤٧٨.
٨٥ ـ نقاش (محمد). «العلايلي النجم»، الشعب، العدد ٥٣٧٠، تاريخ ٨٠/٤/١٩م، ص ١.
٨٦ ـ نمر (نسيب). «العلمنة في الزواج»، النهار، العدد ١٣٩٤٤، تاريخ ٧٩/٧/٥م، ص ٦.
٨٧ ـ وهبي (محمد). «التقريظ والانتقاد»، العرفان، س ٥٤م، م ٤١، ص ٨١٨.

٨٨ ـ يازجي (كمال). «الشعر في بلاطات الملوك»، الأديب، س ٥٠م، م ٩، ج ٦، ص ٥٦.

حوى هذا القسم ثمانية وثمانين مقالاً توزعت في تسع وثلاثين صحيفة ومجلة لبنانية وعربية.

القسم الثاني

١ ـ الأحد. «الشيخ عبد الله العلايلي مفتي الجمهورية اللبنانية»، العدد ٣٥، تاريخ ٥١/٨/٨م، ص ١.

٢ ـ الأحد. «اصدقاء الشيخ العلايلي»، العدد ٤٢، تاريخ ٥١/٨/١٥م، ص ١.

٣ ـ الأحد. «أيفتى والعلايلي في بيروت»، العدد ٤٢، تاريخ ٥١/٨/١٥م، ص ٤.

٤ ـ أخبار المجتمع. «إسناد مقام الفتوى إلى الامام العلايلي ضرورة وطنية». العدد ٧، تاريخ ٥١/٨/٩م، ص ١.

٥ ـ أخبار المجتمع. «العلايلي للفتوى: تقدير المقامين لكفاءته»، العدد ٨ تاريخ ٥٢/٨/١٦م، ص ٤.

٦ ـ الأنباء. «عبد الله العلايلي المرشح لمركز الافتاء في سطور»، العدد ١٩، تاريخ ٥١/٨/١٠ م، ص ٤.

٧ ـ الأنباء. «العلايلي يضع معجماً عربياً جديداً»، العدد ١٠٦، تاريخ ٥٣/٧/٣١م، ص ٧.

٨ ـ الأيام (السورية). «ذكرى تأبين عدنان المالكي»، العدد ٥٥٦٨، تاريخ ٥٥/٧/١م، ص ١.

٩ ـ بردى (السورية). «دمشق تؤبن عدنان المالكي»، العدد ١٨٠٦٨، تاريخ ٥٥/٧/١م، ص ١.

١٠ ـ بيروت المساء. «أيام عبد الله العلايلي في صور»، تاريخ ٥٤/٣/٢٩م، ص ٧.

١١ ـ تلغراف ـ طيار. «العلايلي يجيب على أسئلة التلغراف الأدبية»، العدد ٤٠٤٧، تاريخ ٦٣/٤/٢٩م، ص ٢ و١١.

١٢ ـ الجريدة. «توزيع أصدقاء الكتاب: جائزة رئيس الجمهورية»، العدد ٢٠٤٩، تاريخ ٦٣/١١/٢٥م، ص ٦.

١٣ ـ الجريدة. «سعيد عقل يمنح جائزته للعلايلي إلى المرجع»، العدد ٣١٣١، تاريخ ٦٣/٣/٥م، ص ٧.

١٤ ـ الجندي (السورية). «ذكرى عدنان المالكي»، العدد ١٧٧، تاريخ ٥٥/٨/١٥م، ص ٣.

١٥ ـ الشام السورية. «كلمة العلايلي في ذكرى استشهاد المالكي»، العدد ٨٥ تاريخ ٥٥/٧/١م، ص ١.

١٦ ـ الشرق (السورية). «العلايلي يفجر ثورة وطنية..»، العدد ٢٩١٦، تاريخ ٥٥/٧/٢م، ص ١.

١٧ ـ الشعب. «العلايلي يقدم معجمه للرئيس»، العدد ٦٧٠، تاريخ ٦٣/٣/٣٠م، ص ١.

١٨ ـ الصرخة (السورية). «في ذكرى استشهاد المالكي»، العدد ٢٧٨، تاريخ ٢/٧/٥٥م، ص ٤.
١٩ ـ صوت العروبة. «حدث كبير في تاريخ العربية»، العدد ١٨٩، تاريخ ١/٣/٦٣م، ص ١.
٢٠ ـ الطريق (م. س). «حديث لغوي مع العلايلي»، س ٦٣م، م ٢٢، ج ٣، ص ٢٣.
٢١ ـ الطليعة. «صدور المعجم»، العدد ٢١، تاريخ ٣/٥/٥٤م، ص ١.
٢٢ ـ العربي. «أين الخطأ: تصحيح مفاهيم...»، العدد ٢٥٣، تاريخ ١/٢/٧٩م، ص ١٣٢.
٢٣ ـ المقتطف. «مقدمة لدرس لغة العرب»، س ٣٩م، م ٩٤، ج ١، ص ١٢٦.
٢٤ ـ كل شيء. «المشكلة التي تضطر رئيس الجمهورية إلى تأجيل الانتخابات»، العدد ٢٠٨، تاريخ ١٢/٨/٥١م، ص ١ و٥.
٢٥ ـ المحرر. «عودة إلى عصر المديح بوجهه التقليدي»، العدد ٤٤٦٠، تاريخ ٢٠/٥/٧٧م، ص ٤.
٢٦ ـ الناس (السورية). «وقام الشيخ الأحمر في ذكرى تأبين المالكي»، العدد ١٩٧، تاريخ ٢/٧/٥٥م، ص ١.
٢٧ ـ النهضة (السورية). «في ذكرى عدنان المالكي»، العدد ١٠، تاريخ ٤/٧/٥٥م، ص ١.
٢٨ ـ الهدف. «قضية منصب الافتاء»، العدد ١٦٩١، تاريخ ١٩/٨/٥١م، ص ١.
٢٩ ـ الهلال. «مقدمة لدرس لغة العرب»، س ٣٩م، م ٤٧، ص ٥٩٧.
٣٠ ـ اليوم. «صدور المعجم»، العدد ٣٣٥٧، تاريخ ٣٠/١١/٦٢م، ص ١.

ب ـ الكتب

١ ـ إبراهيم (حافظ). «ديوان حافظ»، مصر، مطبعة دار الكتاب، ١٩٣٧م.
٢ ـ أنيس (ابراهيم). «مباحث لغوية»، العراق، مطبعة النجف الاشرف، ١٩٧١م.
٣ ـ البهي (محمد). «الاسلام في حل مشاكل المجتمعات الاسلامية المعاصرة»، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٣م.
٤ ـ تقي الدين (منير). «ولادة الاستقلال»، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٣م.
٥ ـ جدعان (فهمي). «اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم الحديث»، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م.
٦ ـ جعفر (نوري). «التاريخ: مجاله وفلسفته» بغداد، مطبعة الزهراء ١٩٥٥م.
٧ ـ الجندي (أنور). «الامام المراغي» (سلسلة اقرأ)، دار المعارف للطباعة والنشر، بمصر، ١٩٥٢م.
٨ ـ الحاج (كمال). «في القومية والانسانية»، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٥٧م.

٩ ـ حاطوم (نور الدين). «محاضرات عن المراحل التاريخية للقومية العربية» بيروت، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٣م.

١٠ ـ حسين (محمد). «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر»، بيروت، دار الارشاد، ١٩٧٠م.
١١ ـ الحصري (ساطع). «اراء واحاديث في الوطنية والقومية»، القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٩٥١م.
١٢ ـ الحصري (ساطع). «محاضرات في نشوء الفكرة القومية»، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٢م.
١٣ ـ الحكيم (يوسف). «بيروت ولبنان في عهد آل عثمان»، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤م.
١٤ ـ حنا (عبد الله). «الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان...»، دمشق،المطبعة التعاونية، ١٩٧٣م.
١٥ ـ خوري (رئيف). «معالم الوعي القومي»، بيروت، دار المكشوف، ١٩٤٦م.
١٦ ـ الخولي (أمين). «مشكلات حياتنا اللغوية»، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥م.
١٧ ـ الراجحي (عبده). «فقه اللغة في الكتب العربية»، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٢م.
١٨ ـ زريق (قسطنطين). «الوعي القومي»، بيروت، دار المكشوف، ١٩٤٠م.
١٩ ـ زيادة (بيار). «مجموعة وثائق دبلوماسية وسياسية ٤١ ـ ٤٣»، بيروت لا. م. ١٩٦٩م.
٢٠ ـ زيدان (جرجي). «تاريخ التمدن الاسلامي»، لا. م.، لا. ت.
٢١ ـ سامرائي (عامر رشيد). «آراء في العربية». بغداد، مطبعة الارشاد، ١٩٦٢م.
٢٢ ـ السعران (سعيد). «اللغة والمجتمع رأي ومنهج»، مصر، دار المعارف، ١٩٦٣م.
٢٣ ـ السعيد (جمال الدين). «اقتصاديات مصر»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠م.
٢٤ ـ سلامة (ابراهيم). «الشيوعيون العرب»، ملف النهار، العدد ١٥ ـ ٢١ ١٩٦٨م.
٢٥ ـ السود (يوسف). «تاريخ لبنان الحضاري»، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٧٢م.
٢٦ ـ شفيق (أحمد). «الحوليات»، الحولية الثانية، مصر، مطبعة شفيق، ١٩٢٥م.
٢٧ ـ شفيق (أحمد). «الحوليات»، الحولية الثالثة، مصر، مطبعة شفيق، ١٩٢٦م.
٢٨ ـ شوقي (أحمد). «الشوقيات»، لا. م.، لا. ت.
٢٩ ـ شيخو (لويس). «بيروت: تاريخها وآثارها»، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٢٥م.
٣٠ ـ الصالح (صبحي). «دراسات في فقه اللغة»، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠م.
٣١ ـ الصلح (عادل). «سطور من الرسالة»، بيروت، لا. م.، لا. ت.
٣٢ ـ الصليبي (كمال). «تاريخ لبنان الحديث»، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٧٨م.
٣٣ ـ ضاهر (مسعود). «تاريخ لبنان الاجتماعي»، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٧٤م.

٣٤ ـ عانوتي (أسامة). «كنوز من الفكر العربي»، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨١م.
٣٥ ـ عباس (إحسان). «فن السيرة»، بيروت، للطباعة والنشر، ١٩٥٦م.
٣٦ ـ العبد (صلاح). «مبادىء علم الاجتماع»، مصر، مطبعة الانجلو المصرية، ١٩٥٣م.
٣٧ ـ عبد النور (جبور). «التصوف عند العرب»، بيروت، لا . م. ١٩٣٨م.
٣٨ ـ عبد الله (أمين مصطفى). «تاريخ مصر الاقتصادي والمالي في العصر الحديث»، مصر، مطبعة الانجلو المصرية، ١٩٥٤م.
٣٩ ـ عزام (عبد الرحمن). «التصوف وفريد الدين العطار»، مصر، دار احياء المكتبة العربية، ١٩٤٥ م.
٤٠ ـ علي (أسعد). «تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي»، بيروت، دار النعمان ١٩٦٨م.
٤١ ـ عويدات (عبده). «الحكم في لبنان: اسباب السقطة والمسؤوليات والعلاج»، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧٧م.
٤٢ ـ فريحة (أنيس). «محاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها»، القاهرة معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٥م.
٤٣ ـ فندريس (جوزف). «اللغة» (ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص). القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٠م.
٤٤ ـ فهمي (ماهر حسن). «السيرة تاريخ وفن»، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠م.
٤٥ ـ قربان (ملحم). «تاريخ لبنان السياسي»، بيروت، المكتبة الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨م.
٤٦ ـ كامل (مصطفى). «المسألة الشرقية»، مصر، مطبعة الأداب، ١٨٩٨م.
٤٧ ـ الكيالي (عبد الوهاب). «تاريخ فلسطين الحديث»، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣م.
٤٨ ـ الكيالي (عبد الوهاب). «النضال الفلسطيني: درس وعبر»، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١م.
٤٩ ـ لونغريغ (ستيفن). «سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي»، (ترجمة بيار عقل)، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٨.
٥٠ ـ ناجي (أمين). «فلسفة العقيدة الكتائبية»، بيروت، منشورات الكتائب اللبنانية، لا . ت.
٥١ ـ نسيبة (حازم). «القومية العربية»، بيروت دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٩م.
٥٢ ـ واكيم (سليم). «موجز تاريخ الشيوعية في الشرق الأوسط»، بيروت لا . م. ١٩٦٧م.
٥٣ ـ لا مؤلف. «الكتائب اللبنانية: نشأة وتاريخ»، بيروت، لا . م. ١٩٥٨م.
٥٤ ـ يزبك (جورج). «بيروت في التاريخ»، بيروت، لا . م. ١٩٣٢م.

المراجع الأجنبية

1 — Dermenghem (Emile) «Les plus beaux textes arabes», La Colombie, Editions, Paris (1951).

2 — Haim (G) «Arabe Nationalisme», Los Angelos, 1962.

الرسائل الجامعية

١ ـ أيوبي (جهينة). «جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية في بيروت»، رسالة (غير مطبوعة) اعدت لنيل درجة استاذ علوم، الجامعة الاميركية في بيروت، ١٩٦٦م. ١٧٩ ص، رقمها في مكتبة الجامعة الأميركية في بيروت: T I04A.

المقابلات التلفزيونية

١ ـ مقابلة تلفزيونية، برنامج السجل الذهبي، تلفزيون لبنان القناة ٧، اعداد وتقديم جان دارج فياض، إخراج ميلاد الهاشم، الخميس في ١٧/٤/٨٠م، الساعة العاشرة مساء.

ويروى الشيخ أن ليلى رستم أجرت معه مقابلة تلفزيونية في الستينات، لكني لم أعثر عليها في أدراج تلفزيون لبنان ـ تلة الخياط ـ بيروت.

فهرس الأعلام

أ

- ابراهيم (حافظ) ٢٦.
- إبن أبي بكر (محمد) ٣١١.
- ابن أبي ربيعة (عمر) ١٤٣، ١٥٥، ٢٩٩.
- ابن أبي سلمى (زهير) ١٦٨، ١٧٠.
- ابن أبي سفيان (معاوية) ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٩.
- ابن أبي طالب (علي) ١٨، ٤٢، ٥١، ٥٢، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣.
- إبن أبيه (زياد) ٣٠٢.
- ابن جنى (عثمان) ٧٤، ٧٦.
- ابن الجوزي (أبو الفرج، عبد الرحمن) ٢٩٠، ٢٩٢، ٣١٩.
- ابن حسان (عبد الرحمن) ٣١٤.
- ابن الحكم (مروان) ٣٠٢.
- ابن الخطاب (عمر) ١٧٠، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٥٥.
- إبن خلدون (عبد الرحمن) ٢٠٨، ٢٨٨، ٢٩٢.
- ابن درستويه (عبد الله بن جعفر) ٩٦.
- إبن دريد (محمد بن حسن) ١٠١، ١٠٢.
- إبن الزبير (عبد الله) ٣١٢.
- إبن سبأ (عبد الله) ٣١١.
- إبن سعد (قيس) ٣١٤.
- إبن سعد (خالد) ١٦٣.
- إبن سعود (عبد العزيز) ١٦٣.
- إبن سعود (فهد) ١٦٣.
- إبن سعود (فيصل) ١٦٣.
- إبن سعود (محمد) ١٦٣.
- إبن شداد (عنترة) ٧٨.
- إبن شعبه (المغيرة) ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٣.
- ابن العاص (عمر) ٣٠٢، ٣٠٣.
- ابن عباس (عبد الله) ٢٩٩، ٣١١.
- ابن عبد العزيز (عمر) ١٢٧.

- إبن عبد الله (طلحة) ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١١، ٣١٢.
- إبن عتبة (الوليد) ٣٠٩.
- إبن عفان (عثمان) ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١١، ٣١٢، ٣٥٥.
- إبن علي (الحسن) ٣٠٦، ٣٠٧.
- إبن علي (الحسين)٤٩، ٥١، ١٣٤، ١٦٧، ١٦٩، ٢٩٥، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٤، ٣١٥.
- إبن علي (الشريف حسين) ٣٢، ٢٠٠.
- إبن عمر (عبد الله) ٣١٤
- إبن العوام (الزبير) ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١١، ٣١٢.
- إبن عوف (عبد الرحمن) ٢٩٩.
- إبن فارس (أحمد) ٧٤، ٧٦، ٨٠، ١٠١.
- إبن قيس الكندي (الأشعث) ٣٠٥.
- إبن الأسود (المقداد) ٣١١.
- ابن معاوية (يزيد) ٤٩، ٢٩٥، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٩، ٣١٤، ٣١٥.
- إبن ملجم (عبد الرحمن) ٢٩٧، ٣٠٦.
- إبن الملوح (قيس) ١٦٠.
- ابن منظور (محمد بن مكرم) ١٠٢.
- إبن ياسر (عمار) ٣١١.
- إبنة أبي بكر (أسماء) ٣١٢.
- إبنة أبي بكر (عائشة) ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٢، ٣١٣.
- إبنة بحدل (ميسون) ٣٠١.
- إبنة خويلد (خديجة) ٥١، ١٣٤، ٣٣٤.
- إبنة الرسول (فاطمة الزهراء) ٣٠٣، ٣٠٨.
- ابنة سهل (إم سلمة، هند) ٣١٣.
- إبنة علي (إم كلثوم) ٢٢٩.
- إبنة مالك (سلمى) ٣١٣.
- أبو بكر الصديق (عبد الرحمن) ١٦٦، ٢٩٦، ٣٠٠.
- أبو حيان التوحيدي ٤٠، ١٣٧.
- أبو ذر الغفاري (جندب) ٥٢، ٢٣٩، ٣١١.
- أبو سفيان (صخر) ٢٩٦، ٢٩٨.
- أبو شادي (أحمد زكي) ٣٩.
- أبو شبكة (الياس) ١٧٣.
- أبو شرف (لويس) ٤٨.
- أبو العتاهية ١٤٠، ١٤٢.
- أبو لؤلؤة الفارسي ٢٩٩، ٣١٤.
- أبو ماضي (ايليا) ١٧٣.
- الأحبار (كعب) ٣١٤.
- الأحدب (خير الدين) ٣٢٤.
- اده (إميل) ٤٧.
- الأسد (حافظ) ١٦٦.
- الأسير (يوسف) ١٥
- الأشعري (أبو موسى) ٣٠٥، ٣١٤.
- الأفغاني (جمال الدين) ٢٩، ٣٥، ٣٥٢.
- الأمين (محسن) ٤٣.
- إنجلز (فريدريك) ٢٧٦.
- الأنصاري (أبو أيوب، خالد) ٣١١.
- امرؤ القيس ٩٧.

ب

- باشا (محمد علي) ١٩٩، ٢٠٦.

- برنادوت (فولك) ٢٥٣، ٢٥٤، ٣٤٨.
- البستاني (بطرس) ١٥، ١٠٣.
- البطليوسي (إبن السيد) ١٠٠.
- البنا (حسن) ١٦.

ث

- ثابت (أنطون) ٢٧٧.
- الثعالبي (أبو منصور) ٧٦، ١٧٢.
- ثعلب (أبو العباس) ٣٥.

ج

- الجاحظ (أبو عثمان، عمرو) ٤٠، ١٢٧، ١٣٢، ١٣٤.
- جبران خليل (جبران) ١٥، ١٧٣.
- الجرجاني (عبد القاهر) ١٧١.
- جلبي (ملا كاتب) ٤١، ١١١.
- الجميل (بيار) ٤٨، ٢٧٤.
- جنبلاط (كمال) ٢٧٤.
- الجوهري (إسماعيل) ١٠٢.
- الجيزاوي (محمد أبو الفضل) ٣٥.

ح

- الحاج (كمال) ١٨٨.
- حرب (محمد طلعت) ٣٧.
- حسين (طه) ١٢٧، ٣٥٣.
- الحسيني (عبد القادر) ٥٢.
- حنا (جورج) ٥٨، ٢٧٨.
- الحنبلي (نعمان) ١٦، ٢٣.
- الحوماني (محمد علي) ١٣٣.

خ

- خالد (محمد توفيق) ٥٤، ٣٢٥، ٣٢٦.
- الخوري (بشارة خليل) ٢٠، ٥٢.
- الخوري (بشارة عبد الله) ١٧٣.
- الخوري (رئيف) ٥٨، ١١٥، ١١٦، ٣٥٢، ١٧٣، ١٨٧.
- خميس (مصطفى) ٥٥، ١٣٥، ١٣٦.

د

- داروين (تشارلز روبرت) ٢٧٦.
- دباس (شارل) ٤٦.
- الدجوي (يوسف) ٣٥.
- دركهايم (إميل) ٢٠٨.

ر

- الرازي (فخر الدين) ٨٧.
- الرافعي (مصطفى صادق) ٤٠.
- ربابي (الياس) ٤٨.
- رستم (أسد) ٢٨٨.
- رضا (أحمد) ٤٣، ١٠٣.
- رضا (محمد رشيد) ٢٦.
- الرماني (علي بن عيسى) ٩٦.
- رمضان (محمد حافظ) ٢٨، ٣٠.
- الريحاني (أمين) ١٥.

ز

- الزبيدي (مرتض) ١٠٢ .
الزبير: أنظر ابن العوام
- الزجاج (إبراهيم) ١٠٨ .
- زريق (قسطنطين) ١٨٧ .
- زعيتر (محمد عادل) ٢٧٦ .
- زغلول (سعد) ٣١، ٣٢، ٣٣ .
- الزمخشري (محمود) ١٠٢ .
- زهرة (مصطفى) ١٦، ٢٣ .
- الزيات (أحمد حسن) ١٢٩ .
- زياد: أنظر أبن أبيه
- الزين (أحمد عارف) ٤٣ .

س

- سابا (المطران نيفن) ٣٥٣ .
- السادات (أنور) ١٦٥ .
- السادات (جيهان) ١٦٥ .
- سعادة (أنطون) ٤٧ .
- السكاكي (يوسف) ٨٧ .
- سلام (عبد الرحمن) ١٧، ٤٣، ٤٤، ٥٢ .
- سلامة (بولس) ١٢٣،. ٣٥٠، ٣٥٢ .

ش

- شاكر (محمد) ٣٥ .
- الشدياق (أحمد فارس) ١٥، ٣٥٣ .
- الشرتوني (سعيد الخوري) ١٠٣ .
- شرف الدين (عبد الحسين) ٤٣ .
- شعراوي (هدى) ٣٨، ١٦٥
- شكري (عبد الرحمن) ٣٩١ .
- شكسبير ٩٧ .
- شمعون (كميل) ٥٦ .
- شهاب الدين (عائشة) ٢٠ .
- شهاب (فؤاد) ١١٨ .
- شهرزاد ١٥٠، ١٥١، ١٥٢ .
- شوقي (أحمد) ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣١، ٤٠ .
- الشويري (ظاهر خير الله) ١٠٠، ١٠٦، ٣٥٣ .

ص

- الصديق: انظر أبو بكر
- الصلح (رياض) ٥٢ .
- الصوري (عبد المحسن) ١٧٥ .

ض

- ظاهر (سليمان) ٤٣ .
- الظواهري (محمد الأحمدي) ٣٤، ٣٥ .

ع

- عائشة: انظر ابنة أبي بكر
- عانوتي (أروى) ١٦٨، ١٦٩ .
- عانوتي (أسامة) ١١، ٥١، ١٦٨ .
- عبد الناصر (جمال) ٢٤٣ .
- عبد النور (جبور) ١١

- عبده (محمد) ٢٨، ٣٥، ٣٥٢.
- عبود (مارون) ١١٣، ١٧٦، ٣٥٢.
- عرابي (أحمد) ٢٥.
- عزمي بك ١٦، ٢٠.
- عطار (فريد الدين) ١٦٠.
- العقاد (محمود عباس) ٣٩.
- عقل (سعيد) ١١٤، ٣٥١.
- العلايلي (بلال) ٥١.
- العلايلي (عبد السلام) ١٨.
- العلايلي (عثمان) ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٤، ٣٥.
- العلايلي (مختار) ٣٤.
- العلايلي (محمد خير) ٥١.
- العلايلي (نوار) ٥١، ١٦٨.
- علي: انظر إبن أبي طالب
- عيتاني (محمد) ٣٥٠.

غ

- غالي (بطرس) ٣١.
- غاندي (المهاتما) ٢٥٢، ٢٥٣، ٣٤٨.
- الغفاري (أبو ذر، جندب) ٥٢، ٢٣٩، ٣١١.
- الغلاييني (مصطفى) ١٧، ٤٣، ٥٢، ٨٧.

ف

- فاخوري (عمر) ١٧٣.
- الفارابي (أبو النصر، محمد) ٢٣١، ٢٣٢.
- فارس (بشر) ٤٠، ١٣٧.
- فاروق الملك ١٤١.
- فاطمة الزهراء: أنظر ابنة الرسول
- فراهيدي (الخليل بن أحمد) ٨٧، ٨٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١٢٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٧٧.
- فريحة (أنيس) ١٢٣.
- فؤاد الأول ٤٢.
- الفيروز أبادي (محمد) ١٠٢.
- فيشر (أوغست) ١٠٣.
- فيكو (جيوفني) ٢٨٨.
- فينوس آلهة الحب ١٥١، ١٥٢.
- الفيومي ١٠٠.

ق

- القالي (أبو علي، اسماعيل) ١٠١.
- القيس (إمرؤ) ١٧٦.

ك

- كامل (مصطفى) ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠.
- الكبي (نفيسة) ١١٩، ٢٠، ٢١.
- كتوعة (قاسم) ١٦، ٢٣.
- الكرملي (انستاس) ١٢٢.
- كمال (مصطفى) ٢٧.
- كونت (أوغست) ٢٠٨، ٢٩٢.

ل

- لبكي (صلاح) ١٧٦، ٣٥١.

- لوبون (غوستاف) ٢٧٦.

م

- مارتيل (شارل دي) ٤٧.
- ماركس (كارل) ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٣، ٢٩٢.
- المازني (إبراهيم عبد القادر) ٣٩.
- المازني (بكر بن محمد) ١٠٠.
- المبرد (محمد بن يزيد) ٣٥، ١٢٨.
- المتنبي (أحمد بن حسن) ١٤٠.
- محجوب (عائشة) ٢٠.
- المحمدي (محمد) ١١٧
- المختار (عمر) ٤٠.
- المراغي (مصطفى) ٣٤، ٥٤، ٣٢٤.
- مردم بك (جميل) ٤٢.
- المرصفي (سيد بن علي) ٣٥، ٤٠.
- مرعي (بهية) ٥١.
- مصطفى (ابراهيم) ٦٥.
- مطران (خليل) ٤٠.
- مظهر (إسماعيل) ١٢١، ٢٧٦.
- معاوية: أنظر ابن أبي سفيان.
- المعتصم بالله ٦٦١.
- المعري (أبو العلاء) ٢٣٩.
- المعلوف (فوزي) ١٧٣.
- المعلوف (لويس) ١٠٣.

ن

- النخعي (الاشتر، مالك بن الحارث) ٣١١.
- نخلة (أمين) ٣٥٢.
- نعيمة (ميخائيل) ١٥، ١٧٣.

هـ

- هوميروس ٩٧.
- هيغل ٢٩٢.

ي

- اليازجي (ابراهيم) ٤٠، ١٣٧، ٣٥٣.
- اليازجي (حليم) ١١.
- اليازجي (ناصيف) ١٥.
- يزيد: إنظر ابن معاوية.

فهرس

الإهداء ٥
المقدمة ٧

القسم الأول
الرجل والعصر

الفصل الأول. ـ العلايلي في بيروت ١٩١٤ ـ ١٩٢٣ م ١٥
أ ـ الأسرة والنشأة ١٧
ب ـ ولادة وطفولة وكتّاب ٢١
الفصل الثاني. ـ العلايلي في القاهرة ١٩٢٤ ـ ١٩٤٠ م ٢٥
أ ـ الحياة الفكرية في مصر وموقف العلايلي من تياراتها المتضاربة ٢٥
ب ـ العلايلي الطالب والمفكر الناشىء ٣٣
الفصل الثالث. ـ العودة من القاهرة والاستقرار في بيروت ٤٥
أ ـ العلايلي في نشاطه الاجتماعي والسياسي حتى معركة الافتاء ١٩٥٢ م ٤٩
ب ـ العلايلي بُعَيْد الافتاء حتى الحرب الأهلية الحالية في لبنان ٥٥

القسم الثاني
العلايلي والتجديد اللغوي والأدبي

الفصل الأول . ـ اللغة والتجديد اللغوي عند العلايلي ٦٥
أ ـ اللغة ، نشأتها وتطورها ٦٦
١ ـ نشأة اللغة ٦٨
٢ ـ تطور اللغة لهجة وصوتاً ٧٧
٣ ـ التطور في أبنية اللغة ٨٧
ب ـ مقترحات العلايلي لتسهيل العربية ٩٠
١ ـ أسباب صعوبة العربية ٩٠
٢ ـ بعض آراء العلايلي في تسهيل العربية ٩١
ج ـ العلايلي والمعجمات ١٠١
١ ـ الحركة المعجمية قبل العلايلي ١٠١
٢ ـ العلايلي والتجديد المعجمي ١٠٤
الفصل الثاني . ـ الأدب العلائلي المتجدد ١٢٤
أ ـ في مفهوم الأدب ووظيفته ١٢٦
ب ـ نثر العلايلي الفني ومدرسته الأدبية ١٣٢
ج ـ الشعر في ميزان الفهم والتذوق والممارسة ١٣٨
١ ـ كيف يفهم العلايلي الشعر ١٣٨
٢ ـ نفثات قلب أو العلايلي الشاعر ١٤٣
د ـ الأدب والنقد وجهان لحقيقة واحدة ١٧٠

القسم الثالث
التجديد في الفكر القومي والاجتماعي والسياسي

الفصل الأول . ـ في القومية والفكر القومي ١٨٠
أ ـ القومية ، فلسفتها وعناصرها ١٨٠
١ ـ اللغة ١٨٥
٢ ـ المصلحة المشتركة ١٨٦
٣ ـ المحيط الجغرافي ١٨٧
٤ ـ العرق أو السلالة ١٨٨
٥ ـ التاريخ المشترك ١٩٠
ب ـ القومية العربية ومرتكزاتها ١٩٢
ج ـ خصائص الوعي القومي عند العرب ١٩٩

د - القومية والاقليمية في الوطن العربي ٢٠١
الفصل الثاني. - الاجتماع والإصلاح الاجتماعي ٢٠٧
أ - التشكل الاجتماعي العربي وأدواره ٢٠٩
ب - الإصلاح الاجتماعي ٢١٨
١ - الآفات المتصلة بالفرد ٢١٩
٢ - الآفات المتصلة بقدسية العقائد والتقاليد والنظم ٢٢٣
٣ - سبل الإصلاح ٢٢٦
الفصل الثالث. - العلايلي والفكر السياسي ٢٣٤
أ - بين الاصلاح والثورة ٢٣٤
ب - العلايلي والسياسة في العالم العربي ٢٤٠
١ - العلايلي والحكم العسكري ٢٤٠
٢ - العلايلي والحكم المدني ٢٤٤
٣ - العلايلي وقضية فلسطين ٢٤٩
٤ - الوطن اللبناني وسياسات الحاكمين والمعارضين ٢٥٧
٥ - العلايلي والأحزاب السياسية في لبنان ٢٧٠
أ - الأحزاب التي اتخذ عمله فيها طابع المناصرة والتأييد ٢٧١
ب - الأحزاب التي اتخذ عمله فيها طابع التأسيس أو الانضواء ٢٧٤

القسم الرابع
التجديد التاريخي والفقهي

الفصل الأول. - التجديد في التأريخ والسيرة التاريخية ٢٨٦
أ - العلايلي والتأريخ ٢٨٦
ب - العلايلي بين السيرة والتأريخ ٢٩٢
١ - الحزب الأموي وموقف العلايلي من أعضائه ٢٩٥
٢ - حزب المحافظين ٣٠٣
٣ - الأحزاب الأخرى ٣١١
الفصل الثاني. - العلايلي والفهم الفقهي المتجدد ٣١٦

أ ـ مفهوم الدين الإسلامي في المنطق العلائلي ٣١٦
ب ـ موقف العلايلي من علماء الدين وممارساتهم ٣٢١
ج ـ العلايلي والإفتاء والاجتهادات الفقهية ٣٢٤
١ ـ خطأ المقارنة بين الإسلام وبعض الفلسفات الوضعية ٣٢٧
٢ ـ الدعوة إلى تجديد الشريعة وتطويرها ٣٢٩
٣ ـ اجتهادات العلايلي الفقهية في المجال الاقتصادي ٣٣١
٤ ـ اجتهادات العلايلي الفقهية في حقل العقوبات ٣٣٦
٥ ـ اجتهادات العلايلي الفقهية في مجال العلمنة ٣٤٠
٦ ـ اجتهادات العلايلي في مجال الزواج المختلط أو ما يسمى الأحوال الشخصية ٣٤١
الخاتمة ٣٥٠
ملحق الكلمات المستحدثة وضعاً وتعريباً ٣٥٧
ثبت المصادر ٣٦٧
ثبت المرا جع ٣٧٧
فهرس الاعلام ٣٨٧

للمؤلف

لدى منشورات عويدات

- الشيخ عبد الله العلايلي
والتجديد في الفكر المعاصر ١٩٨٥

ولدى آخرين

- الشيخ أحمد رضا والفكر العاملي ١٩٨٣

Dr. Fayez TARHINI

ABDALLAH AL-ALAYLI

EDITIONS OUEIDAT

Beyrouth - Paris